ERNST MICHEL

POLITIK

AUS DEM GLAUBEN

261.743S
M582

M582
Class 261.7435 Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

ac 27 MK 8.50

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/politikausdemgla0000erns

ERNST MICHEL

POLITIK AUS DEM GLAUBEN

ERSTES UND ZWEITES TAUSEND

EUGEN DIEDERICHS VERLAG IN JENA 1926

PRINTED IN GERMANY

261.743
M582

83513

NEW YORK
LIBRARY
GEN THEO SEMINARY

VORWORT

Die in diesem Buch vereinigten Aufsätze sind in der Teilnahme an dem kirchlichen und politischen Leben der Jahre nach dem deutschen Zusammenbruch entstanden. Durchdrungen von der Gewißheit einer epochalen Wende in der Geschichte sowohl der Kirche wie der Völker- und Staatenwelt des Abendlandes und darüber hinaus, versuche ich hier die grundlegenden kirchlichen und politischen Fragen, die mich — als der römischen Kirche eingeborenes, dem deutschen Volk durch Wahl und Schicksal verbundenes Glied — ergriffen haben, zu klären und, soweit ich Lösungen sehe, deren Richtung anzudeuten. Dabei verleugne ich meine Herkunft sowohl aus der Geistesepoche der Neuzeit wie aus der mittelalterlichen Zeit der Kirche nicht, nehme vielmehr auch heute noch in beiden jeweils meinen Ausgangspunkt — in vieler Beziehung in sie gebunden. Aber durch Glaubensentscheidung gehöre ich meiner Zeit als dem geschehenden Anfang der „Zukunft" an — „der Zukunft" von Kirche und Welt, ihrer neuen Begegnung, die sich in uns, die wir ihrer beiden verantwortliche Glieder sind, vorbereitet. Ueberzeugt von dem Anbruch der Endzeit, will mir keine Erfüllung dieser angebrochenen Epoche gemäß ihrer noch verborgenen heilsgeschichtlichen Aufgabe möglich erscheinen ohne fundamentale Erschließung unserer Glaubenskraft auch in das „öffentliche", in das politische Leben (im weitesten Sinne) hinein: ohne „Politik aus dem Glauben".

Davon wird zunächst der einleitende Aufsatz, dann aber das ganze Buch zu sprechen versuchen. In der Sphäre einer „Politik aus dem Glauben" aber ist die Scheidung zwischen geschichtlichen Aufgaben der Kirche und des kirchlichen Lebens und denen des Volks- und Staatslebens keine „prinzipielle" Scheidung mehr: beide stehen unter denselben — nunmehr christlichen — Kategorien gemeinsamer Endzeit. Wir hören das „Ite missa est!" der Kirche wie eine im Dämmern der Frühe noch verborgene, aber zwingende Stimme und folgen ihr in Treue.

Und es ist ein Rufen hinüber und herüber — ein erstes Brückenschlagen des Wortes zwischen allen denen, die auf i h r e n besonderen Wegen das Leben d i e s e r Z e i t aus dem Glauben empfangen. Nikolaj Berdjajew, der Ostchrist, Franz Rosenzweig, der Jude, Joseph Wittig, der Katholik, Eugen Rosenstock, der Evangelische — es sind nur einige derer, in denen sich dieser Brückenschlag des Wortes aus dem Glauben vollzieht.

Solchen Begegnungen verdanke ich vieles von dem, was in diesem Buch etwa an keimkräftigem Samen niedergelegt ist. Insbesondere die entscheidenden Erkenntnisse, die den volkspolitischen Aufsätzen zu Grund liegen, verdanke ich dem Wirken Eugen Rosenstocks und dem mehrjährigen, an die Zeitnöte anknüpfenden Gedankenaustausch mit ihm.

Alle hier vereinigten Aufsätze sind — mit e i n e r Ausnahme — bereits in anderer Fassung veröffentlicht worden, die meisten in katholischen Zeitungen und Zeitschriften. Trotzdem sie „planlos" nacheinander entstanden sind und auch hier eben nur nebeneinander zu stehen scheinen, wird der Leser bald spüren, daß sie sich doch als Glieder einem einheitlichen Ganzen einfügen. E i n Grundakkord geht wie durch diese drei Lebensjahre so auch durch alle diese Arbeiten hindurch und variiert sich nur in ihnen.

So mag denn dieses Buch mit allen Merkmalen eines kurzen „Stadiums auf dem Lebensweg" behaftet hinausgehen. Es hat seinen Dienst erfüllt, wenn es ihm gelungen ist, diesen und jenen in den m u t i g e n, b e h e r z t e n Geisteskampf stärker hineinzunötigen.

Frankfurt a. M., im Januar 1926 Ernst Michel

KIRCHENPOLITIK

POLITIK AUS DEM GLAUBEN

Die geschichtliche Notwendigkeit einer neuen, kernhafteren Wiederverbindung des politischen Lebens mit der christlichen Lebensmacht, mithin eines neuen, ursprünglicheren Wechselverhältnisses zwischen der Kirche und den Sozial-Bereichen, wird angesichts des epochalen Zusammenbruchs der abendländisch-europäischen Staatenwelt im Kirchenvolk, besonders auch von der jüngeren katholischen Generation lebhaft gefühlt. Die offensichtliche politische Spaltung der deutschen Katholiken wird auch schon vielfach nicht mehr als eine vorübergehende, auf gewisse praktisch politische Differenzen beschränkte Erscheinung gewertet, sondern als notwendiger Zerfallsprozeß einer überlebten Form christlichen Wirkens erkannt. Die geschichtlich-restaurativen und christlich-naturrechtlichen Heilungsmethoden, die im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert das bloße Nebeneinander von Kirche und Welt, Christentum und Politik überwinden wollten, werden als verbraucht und unwirksam empfunden. Wir wissen die Krise unsres öffentlichen Lebens viel zu weit fortgeschritten, als daß wir noch glauben könnten, Prinzipien und Lehrsätze, die theologisch oder sozialethisch aus dem Lehrgut der Kirche herausgearbeitet werden, hätten heute lebengestaltende Kraft für uns; auch wenn sie „an sich" wahr sind. Wir glauben vielmehr, daß ursprünglichere und unmittelbarere Kräfte in der gegenwärtigen Kirche und im Glaubensleben des Christen sich bereiten, um auf die politischen Zeitnöte die rettende Antwort zu geben: zeitberufene Ewigkeitskräfte, Wahrheit für diese Weltstunde des Heils.

Und somit wird im folgenden versucht, aus der heilsgeschichtlichen Situation, in der sich Kirche und Welt heute erneut begegnen, — auch in uns begegnen — auf die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Politik, auf die Frage nach einer „christlichen Politik" zu antworten.

Der Klärung dieser Frage ist es dienlich, zunächst auf die landläufigen Antworten einzugehen, die in der Gegenwart oder jüngsten Vergangenheit unter dem Namen „christliche" oder „katholische" Politik auftraten.

I

Katholische oder „christliche Politik" als bewußtes, programmatisches Streben, der Entchristlichung und dem Auflösungsprozeß der Staatsordnungen und Volksordnungen Europas durch christliche und insbesondere kirchliche Kräftemobilisierung entgegenzuwirken, gibt es erst seit etwa hundert Jahren. (Die mittelalterliche Kirche hatte wohl eine Soziallehre, aber keine programmatische Sozialpolitik, wohl eine Kirchenpolitik, aber keine programmatisch-christliche Politik für die Welt.) Es traten nun im 19. Jahrhundert nacheinander und dann auch nebeneinander mehrere sehr verschiedene Einstellungen auf, die auf den Namen katholische Politik Anspruch erhoben. Gemeinsam war ihnen die rationalistische Voraussetzung, daß Formen und Bildungen der Geschichte erneuert oder urbildliche Schemata menschlichen Zusammenlebens verwirklicht werden können, wenn ihre Struktur erkannt und diese als Aktionsprogramm vom Willen aufgenommen ist.

1. Die einen nun bezeichneten als katholische Politik eine besondere Art Kirchenpolitik. Sie sagten etwa: Wo die Kirche im öffentlichen Leben der Staaten und Völker einen maßgebenden Einfluß hatte, da gesundete auch das politische Leben. Also müssen wir um des Volkes

und Staates willen durch unsere Politik die öffentlich-rechtliche Stellung, den staatlichen Einfluß der Kirche stärken und erweitern. Der so geförderte Einfluß der Kirche wird dann eben auch der Politik, dem Staats- und Rechtsleben zugute kommen. Diese Auffassung lag in Deutschland besonders der katholischen Partei der fünfziger Jahre zugrunde, wurde von Bischof v. Ketteler besonders im Hinblick auf die soziale Frage vertreten, ist aber heute ziemlich verlassen. Sie tauchte noch einmal auf in dem Verlauf des bayrischen Konkordatsabschlusses, insbesondere in den Regierungsreden vor dem bayerischen Verfassungsausschuß, die wesentlich auf den längst verklungenen Ton eingestellt waren, der Staat bedürfe der starken Macht der Kirche und müsse deshalb auch der Kirche seinen Arm leihen.

Etwas anders liegt es mit der Zentrumspolitik der Kulturkampfjahre. Da galt es, den Kampf für die verletzten Rechte der Kirche und der katholischen Volksteile zu führen: wir haben es damals mit zeitlich notwendiger und berechtigter Interessenpolitik einer Partei von Katholiken, aber nicht mit katholischer Politik zu tun. Seit den neunziger Jahren war dann die Zentrumspartei bestrebt, aus einer politischen Vertretung kirchlicher und katholischer Interessen eine Volkspartei auf christlicher bezw. katholischer Grundlage zu werden.

2. Die Zentrumspartei hat sich dabei einer zweiten Auffassung von katholischer Politik zugewandt: nämlich der Bindung der Politik an die sogenannten christlichen Sozialprinzipien, an das sogenannte christliche Naturrecht und christliche Sittengesetz. Vorausgegangen war — unter dem Zwang der geschichtlichen Ereignisse — der Verzicht des Vatikans auf eine eigene direkte Kirchenpolitik mit den weltlichen Staaten. Leo XIII. ging dazu über, das katholische Volk in den

einzelnen Staaten auch mit der Aufgabe zu betrauen, die Kirche zu vertreten und zu verteidigen. Der Rekurs auf das vorchristliche Naturrecht des Aristoteles und der Stoa in der Fassung des hl. Thomas gab die Grundlage ab, um Richtlinien für die selbständige Politik des Kirchenvolkes zu ziehen. In seinen großen Enzykliken (Diuturnum illud, Immortale Dei und Rerum novarum) entwickelte Leo XIII. diese naturrechtlich-thomistischen Richtlinien für die Staatspolitik und Sozialpolitik. Das politische Handeln nach diesen Prinzipien wurde als christliche Politik aufgefaßt, und weil die Kirche autoritativ diese Grundsätze lehrt, wurde solche Politik auch katholische Politik genannt.

Nun verhält es sich mit solchen „Prinzipien" folgendermaßen: lebengestaltend vermögen sie nur zu wirken, wenn und soweit sie als lebendige Richtungskräfte, als „Geist im Blut", noch einen geschichtlichen Leib haben: ihre lehrhafte Ausprägung hat dann die Kraft der festen Orientierung gegenüber Gefährdungen. Als bloße Lehrsätze, als abstrahierte Grundstrukturen menschlicher Lebensformen, retten sie weder das Leben, noch stiften sie neues geschichtliches Leben, und wenn hinter sie noch so viel Willenskräfte gesetzt werden. Sie wirken noch als behütende Mauern, aber nicht mehr als gestaltende Lebensmächte. Die Gegenwart belehrt uns zur Genüge, daß ehrliches Bekenntnis und ehrlicher Einsatz für diese naturrechtlichen Prinzipien eine sichere Grundlegung der Politik als eines lebendigen Tuns nicht zu geben vermögen: gerade bei der Schöpfung und Begründung der besonderen, geschichtlich geforderten Lebensordnungen lassen sie uns im Stich.

3. Eine dritte Auffassung von katholischer Politik sei die romantische genannt. Sie geht aus von einer bestimmten geschichtlichen politischen Ordnung,

der sogenannten christlichen Staatenwelt des Mittelalters. Diesem mittelalterlichen Vorbild wird eine allgemeine Geltung, eine Urbildlichkeit für die Völkerwelt zugesprochen: es müsse unter gewissen Anpassungen an die veränderten Verhältnisse wiederhergestellt werden. Der Weg der Erneuerung einer solchen „christlichen Universalkultur" sei eben katholische Politik. In der Zielsetzung der christlichen Gewerkschaften, besonders der Berliner Richtung, sind Reste dieser Einstellung noch vorhanden. Neuerdings wird diese Romantik einer christlichen Universalkultur nach mittelalterlichem Vorbild besonders in Oesterreich, namentlich von der österreichischen Zeitschrift „Schönere Zukunft" vertreten.

Hinter dem Vordergrundbild der Romantik und dem Gedankenbau des Mittelalters, den wir bisher leichthin auch für verwirklicht hielten, wird heute sichtbar, daß es den christlichen Staat niemals, auch nicht unvollkommen gegeben hat, sondern den germanischen, bald der Antike erliegenden Staat mit christlicher Spitze. Die Kirche hat in ihrem Existenzkampf gegen die Absonderungstendenzen der germanischen Völker und Stämme, die die Kirche zu nationalisieren versuchten, wohl das bloß Nationale überwunden und das Abendland als geistige und kulturelle Einheit erwirkt. Sie hat ferner auch durch ihren zentralistischen politischen Aufbau bis ins 19. Jahrhundert zwangsmäßig die sich immer schärfer absondernden europäischen Staaten zusammengehalten und sie zu einem gemeinsamen geistigen Haushalt, den eben der Begriff „Europa" bezeichnet, zusammengeschlossen. Aber das Heidentum der Völker als politische Macht ist nicht erlöst worden: es hat sich auf den Staat geworfen, hat ihn mit einem von der Antike erborgten metaphysischen und von der Kirche bezogenen christlichen Heiligenschein umgeben. Bis auf den heutigen Tag ist dieses

Heidentum vom Anfang her im Staat und von dem Staat nicht überwunden worden, mag auch noch soviel vom „Bund von Thron und Altar" die Rede gewesen sein. Deshalb ist auch der moderne Staat kein Abfall vom Christentum, sondern unüberwundenes Heidentum, das sich der „Verchristlichung" und der Einwirkung der Kirche entzogen hat.

Christlich wird der Staat erst, wenn er sich unter den Gehorsam vor seiner ihm gestellten begrenzten gegeschichtlichen Aufgabe in der Schöpfung begibt, wenn er von seinem Volk und seinen Trägern begriffen und gestaltet wird als bloß zeitlicher, aber zeitlich berufener Diener der Volks-, Völker- und Menschheitsordnung, der jeweils in seiner besonderen Aufgabe, Gestalt und Struktur eine begrenzte Lebensdauer hat. Das christliche Geheimnis des „Stirb und werde" muß auf den Staat übergegriffen haben, in ihm muß er begriffen werden. Erst in dieser Hingabe an seine berufene und begrenzte Stunde lebt der Staat aus einer lebendigen universalen Gesamtordnung der Heilsgeschichte. Diese ist die echte „katholiche" Konzeption des Staates, die erst heute, nach dem Versagen aller bloß natürlichen Lebenskräfte der europäischen Staatenwelt, aber auch heute unausweichlich zur geschichtlichen Entscheidung gestellt ist. Als glaubenslose Reaktion muß aber heute nicht nur jede geschichtliche Romantik angesehen werden, sondern vor allem auch jene staatsphilosophischen Betrachtungen, die den Blick von der aufgeschlossenen Hinwendung auf diese unsere geschichtliche Stunde wegziehen zum „Wesen des Staates", in dem eben der abstrakte Geist des 19. Jahrhundert sein Wesen treibt. Nicht ob die philosophische oder metaphysische Betrachtung des Staates „an sich richtig" ist, sondern ob sie heute, in unsrer geschichtlichen Situation, erlaubt und gefordert ist: so ist die Frage gestellt.

II

In seinem bedeutsamen Aufsatz „Katholischer Indifferentismus“ (Hochland, Juni 1923) hat Ludwig Hänsel der Rückkehr zu einem einfachen Grundverhältnis zwischen Christentum und Kultur, Kirche und Welt das Wort geredet. Dieser Aufsatz sei deshalb hier hervorgehoben, weil in ihm nicht wie oft auch unter Katholiken Einflüsse des „Evangelismus“, des ungeschichtlichen Rückzugs auf die urchristlichen einfachen Verhältnisse sich gegen einen verweltlichten Kulturkatholizismus geltend machen, sondern ein sicheres Gespür für den Stundenschlag der Geschichte nichts Geringeres als die zeitberufene Urform heraushebt, in der sich in uns, auf Hoffnung hin, eine neue Begegnung von Kirche und Welt vorbereitet. In gleichem Sinne möge die folgende Darstellung einiger christlichen Grundlehren als Versuch aufgefaßt werden, mit der Alleinherrschaft idealistisch-objektivistischer Theologie zu brechen und in Ehrfurcht vor dem Walten Gottes in der Geschichte auf die besondere geschichtliche Berufenheit bestimmter christlichen Wahrheiten den Nachdruck zu legen.

Der Christ weiß sich Bürger zweier Reiche: des Reiches der Gnade und des Reiches des Gesetzes, der Kirche und der Welt. Beide Reiche sind einander zugeordnet; jedes ist zwar in sich eigenständig, aber beide sind in der Heilsgeschichte von dem umfassenden Walten der Trinität umschlossen, sie stehen darin in einem Spannungsverhältnis und in Wechselwirkung zueinander. Dieses Spannungsverhältnis kann weder die Kirche von sich aus, noch die Welt von sich aus, noch können es beide verbündet aufheben. Aufgehoben wird diese Spannung in einem Dritten, im Reich Gottes, das aus der Spannung

beider Reiche zu seiner Stunde Ereignis wird, uns verheißen und im Auferstandenen verbürgt. Reich Gottes wird Ereignis an der Schöpfung und in ihr. Nicht aber vermag die Kirche das Reich Gottes zu bewirken, indem sie die Welt sich einverleibt und untertan macht: auch ihr übernatürlicher Charakter gibt ihr zu solchem Imperialismus nicht die Gewalt. Auch ist die Kirche nicht in sich „Reich Gottes" im Sinne der Endreich-Verkündigung Jesu Christi, sondern sakramentaler Leib Christi, Verkörperung der in Christo erlösten Menschheit; sie verkörpert also immer nur den übernatürlichen Pol. Ihre Sendung ist es, die Menschen im Reich des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe wieder zu beheimaten, auf daß das Reich Gottes anbrechen kann.

Die Form und Struktur der Gemeinschaft ist der Kirche wesentlich, aber die besondere Gestalt der Gemeinschaft ist nur in bestimmten Grundzügen ihrer sakralen Verfassung „unwandelbar", darüber hinaus aber unterliegt sie der Wandlungsfähigkeit und Wandlungskraft der Liebe, die ihr schöpferisches Prinzip ist. So durfte die Kirche auch die ausgebildete Form des Staates annehmen, solange sie darin ihrer Aufgabe gerecht zu werden vermochte, der Welt aus der Liebe zu dienen. Soweit also der staatlich-rechtliche Aufbau der Kirche von ihrer Sendung aus zu rechtfertigen ist, ist er nicht unter den Kategorien der Politik und der Staatsbildung zu begreifen, sondern unter der übernatürlichen Kategorie der Liebe, als der Energie des Glaubens. Der staatliche Bau der Kirche erschließt sich somit nur dem gläubigen Blick: als zeitberufene Gestalt, in der die Kirche der abendländisch-europäischen Welt, wo sie im Argen lag, am nachdrücklichsten sichtbar und fühlbar ward. Aber auch der verweltlichte Teil der Kirche wird vor dem Auge des Glaubens erst mit Sicherheit sichtbar. Und

so auch das Gesetz, daß zeitberufene Formen des ewigen Wirkens zur „Welt“ absinken — mag auch die ewige Liebe sie einst geschaffen haben — wenn sie zeitlos fixiert werden, ihrer geschichtlichen Lebensstunde zum Trotz.

Ein fruchtbares und gesundes Verhältnis zwischen Kirche und Staat, Kirche und Welt ist nur auf der Grundlage der Eigenständigkeit beider Reiche möglich. Eigenständigkeit aber heißt ja hier nicht unverbundenes Nebeneinander, sondern wirkende Polarität. Wenn ihre Sendung und ihre christologisch-sakramentale Natur es der Kirche verbieten, ja unmöglich machen, in die Bereiche der Schöpfung als solche unmittelbar weltgestaltend einzugreifen: so sind wirkliche politische Eingriffe der „Kirche“ in die Welt nur kraft der Doppelnatur ihrer Glieder (als Glieder der Kirche und als Glieder der Welt) möglich und auch nur als weltliche Sicherung ihres Eigenlebens an der Grenzzone — durch ihre Glieder als weltliche Anwälte — gerechtfertigt. Damit ist aber nicht gesagt, daß der Kirche ihrer Natur nach das politische Leben (wie überhaupt das Eigenleben der Welt) schlechthin gleichgültig sein müsse. Diesem Irrtum des Ostens wollen wir nicht verfallen. Hiergegen spricht ja schon, daß die Kirche lebendige Menschen missioniert, also nicht isolierte Einzelne, sondern Menschen, die nicht empirisch zufällig, sondern wesenhaft sozial gebunden und im Guten und Bösen in die geschichtlichen Bildungen von Volk, Staat, Familie und Gesellschaft, Beruf usw. verwirkt sind. Der Blick der Kirche muß daher wachsam auf dem politischen und sozialen Leben, aus dem sie ihre Kinder empfängt, ruhen. Aber ein Eigeninteresse am politischen Leben, leidend und handelnd, ist nicht der Kirche, sondern ihren Gliedern aufgegeben, die, anders als die Kirche, mit dem kreatürlichen Teil ihres Lebens, durch Blut,

Schicksal und Berufung der politischen Sphäre verbunden sind. Die Kirche ist ja ihrem Wesen nach nicht Schöpfung, sie ist nicht „Reich von dieser Welt". Sie nimmt an der göttlichen Natur Christi Teil und an dem „genitus, non factus". Sie hat daher nicht die Doppelnatur ihrer Glieder—Natur und Uebernatur—,und ist nicht wie diese zur Teilnahme an den geschöpflichen Aufgaben dieser Welt unmittelbar berufen.

Diese scharfe Scheidung von Gnade und Gesetz, Kirche und Welt als die ursprüngliche polare Spannung unseres Aeon bricht heute mächtig wieder durch. Wir bekennen in ganzer Unbedingtheit: „wir sind erlöst" — aber auch: als Kreaturen stehen wir zeitlebens unter dem Gesetz und darin in der Zwiespältigkeit von „gut" und „bös", „gerecht" und „ungerecht". Die Erlösung, das Faktum unserer Rechtfertigung durch den Glauben und die Gliedschaft der Kirche, hebt diesen Kampf nicht auf, sie beheimatet nur den Menschen wieder im zweiten Reich, das nicht von dieser Welt, also nicht Schöpfung ist, zu dem aber der Mensch die Konzeptionsfähigkeit und Entscheidungsfreiheit unzerstörbar in sich trägt. Dies aber bedeutet im Hinblick auf unser geschöpfliches Dasein: der Christ kann nicht mehr am sittlichen und rechtlichen Kampf verzweifeln, denn der Kampf wird jetzt aus der Wirklichkeit der Erlösung geführt und ist nicht mehr Bedingung der Erlösung. Indem aber der Christ als der Mensch, der aus der Gnade Gottes schlechthin zu leben wagt, konkreter: als der Mensch, der kraft der Sohnschaft lebt, gläubig aufgeschlossen und nüchtern sein irdisches Tagwerk tut, wird die Welt aus der Kraft der Sohnschaft, die Gottes Kraft ist, gewandelt und erneuert. Das ist der Drehpunkt des Lebens: das gesamte geschöpfliche Tun, das individuelle und das soziale Leben wird von Fall zu Fall und in wachsenden Kreisen in die Wirkens-

sphäre der Erlösung einbezogen. Derart aber aus der Vater-Sohn-Verbundenheit in seinen konkreten Akten gelebt, wird das kreatürliche Leben entkrampft: damit bricht die Freiheit in das Gesetz ein und die ordnenden Richtungskräfte der Schöpfung gewinnen ihre Ursprünglichkeit, um die sich der bloß ethisch bestimmte Mensch vergeblich müht. Oeffnet sich der Mensch der Sohnschaft und damit dem Reiche der Liebe, dann löst sich die Verzauberung der Schöpfung, und sie vermag wieder aus ihren eigenen, ursprünglichen Kräften zu leben. Der vollkommene Mensch im christlichen Sinne ist — das kann nicht scharf genug betont werden — erstlich nicht der sittlich Vollkommene, sondern der der vollen Wirklichkeit wieder gläubig geöffnete Mensch: der Sohn.

III

Allen bisherigen christlichen Soziallehren liegt der eigenartige Ueberschneidungs- und Mischungsprozeß von Kirche und Welt, Christentum und Kultur des vergangenen Jahrtausends zu Grund. Moral und Ethik war die umkämpfte Position, von der aus die Kirche ihre Gewalt in das Säkulare vortrieb, um derentwillen andrerseits der Staat in die Kirche vordrang. Die klassische Soziallehre des hl. Thomas erhob sich auf der geschichtlichen Struktur des christlich-germanisch-romanischen Abendlandes als durchaus typischer Harmonisierungsversuch, als Ausgleich zwischen Gesetz und Gnade. Sie entsprach der mittels der Moraldisziplin stark in die irdischen Angelegenheiten vordringenden Verchristlichungstendenz der abendländischen Kirche. Der, zwei Wirklichkeitssphären verquickende, Sprachgebrauch einer „christlichen Moral", „christlichen Politik" usw. stammt aus dieser Geschichtsepoche.

Wir können diesem Sprachgebrauch nicht mehr folgen. Es hat sich uns erwiesen: auf den Kern gesehen gibt es weder eine katholische Ethik noch eine katholische Politik, weder eine christliche Ethik noch eine christliche Politik, sondern sittliches und politisches Tun als Arten des kreatürlichen menschlichen Wirkens. Und Politik, Recht und Sittlichkeit werden nicht eigentümlich christlich durch autoritativ kirchliche Verkündigung ihrer Prinzipien und deren Befolgung. Auch die theologische Begründung ihrer Geltung aus einem verallgemeinerten „Willen Gottes" oder aus der Predigt Jesu verleihen ihnen keinen christlichen Charakter. Gerade in der Erneuerung des Gesetzes verblieb Jesus in der prophetischen Linie seines Volkes und in dessen geschichtlichem Zusammenhang: er führte ihn freilich zu Ende, indem er das sittliche Gebot aus dem Geschichtsghetto des jüdischen Volkes in die Spontanëität des menschlichen Lebens schlechthin überführte. Damit ist die sittliche Entscheidung wieder dem konkreten, täglich sich wandelnden geschöpflichen Dasein des Menschen überantwortet — nicht aber damit sie abermals durch einen Gesetzeskanon der spontanen Entscheidung entzogen werde (der dazu gegenüber dem jüdischen Gesetz die Minderung aufweist, daß er nicht, wie jenes geschichtlich-religiös, in der theokratischen Geschichte des Volkes Gottes begründet, sondern abstrakt systematisch ist).

Das spezifisch Christliche hebt in den Evangelien mit dem Christusbewußtsein Jesu, der Verkündigung der vollzogenen Erlösung und der in ihm urbildlichen Gottessohnschaft des Menschen an.

Wie kommt nun die Kirche, der Leib Christi, dazu, Normen des sittlichen und Rechtslebens aufzustellen, ja den konkreten Bereich des sittlichen Lebens ihrer Glieder unter ihre Moral-Disziplinargewalt zu

stellen? Da doch Jesus Christus das sittliche Leben der spontanen Gewissensentscheidung zurückgegeben hat, damit es vom Glauben ergriffen werden könne? Die Kirche ist doch ihrer Natur, ihrer Berufung nach nicht „Gesetzes"-künderin, sie faßt nicht die zwei Naturen Jesu Christi in sich. Wie kommt sie also dazu, aus ihrem Reich der Gnade, die ihre Sendung umschließt, in das Reich der Schöpfung hinüberzugreifen und einen selbständigen Bereich des „Gesetzes" in sich zu befassen? Damit ist vielleicht die brennendste kirchliche Frage der Zeit aufgeworfen, die ebenso tief in das innnere Leben der Kirche eingreift wie sie entscheidend ist für das zukünftige Verhältnis der Kirche zu Staat und Gesellschaft, aber auch zu ihren Gliedern.

Die Kirche betrachtet sich als autoritative Verkünderin der sittlichen Normen, nimmt die Disziplinargewalt über das sittliche Leben ihrer Glieder für sich in Anspruch. Die theologischen Versuche, aus dem W e s e n oder der heilsgeschichtlichen S e n d u n g der Kirche d i e s e Gesetzesgewalt zu begründen, befriedigen nicht. Soweit wir sehen, gibt es nur e i n e Begründung, die der Schwierigkeiten Herr wird, und sie ist dem Katholiken durch das Marcionbuch Harnacks wieder nahe gelegt worden: die Kirche verkündet mit den Normen des sittlichen und Rechtslebens autoritativ, daß t r o t z ihrer, nämlich t r o t z der Gnadenordnung, das „Gesetz", die Schöpfungsordnung Bestand und Geltung hat. Sie verteidigt ihre eigene Wahrheit und Wirklichkeit in der Bestätigung ihres Gegenpols, der Schöpfung und ihrer Ordnungen. Sie bannt damit die marcionitische Gefahr, die Schöpfung und Schöpfergott in der Erlösung und im Erlösergott überwunden wähnt und damit auch den Kern der Kirche, ihre Polstellung in der Heilsgeschichte, angreift. Das Gesetz selbst und das Leben unter dem Gesetz bleibt jedoch a u ß e r h a l b der Kirche.

Es findet auch dann, wenn die Kirche, mit dem Blick in die Welt, Moral lehrt, keine Vereinigung von Natur und Gnade in einem christlichen Gesetz statt, wie es unter dem Einfluß eines von den germanischen Völkern getragenen langen Moralisierungsprozesses des kirchlichen Lebens[1] allgemein angenommen worden ist, und das etwa dem jüdischen Gesetz, das religiöses und geschichtliches Gesetz eines Volkes ist, an die Seite zu stellen wäre. Auch die Nächstenliebe als Sittengebot ist nicht spezifisch christlich: sie ist die Quellkraft alles sittlichen Lebens überhaupt. Christlich aber ist die „Liebe" als Freiheit, die Liebe als übernatürliche „Energie des Glaubens" (Sailer): in ihr wirkt sich das neue Leben der in Christo gewonnenen Sohnschaft aus.

Ausgangspunkt und Grundlage des christlichen Lebens, damit auch der christlichen Politik, ist nicht das „christliche" Sittengesetz und Naturrecht, sondern der Glaube und die Gnade. Nicht das natürliche Leben wächst in die Gnade hinein, verchristlicht und vervollkommnet sich darin, sondern die Gnade senkt sich in die aufgeschlossene Natur ein und durchwirkt sie. Alles christliche Leben lebt radikal aus dem Geheimnis der Inkarnation.

In welchem Sinne also gibt es eine christliche Politik? Christliche Politik hebt dann an, wenn der politisch verantwortliche Mensch im Christen gläubig wird und den christlichen Glauben in seinem politischen Handeln bewährt. Wenn das politische Tun in seiner Eigensphäre und Eigengesetzlichkeit verbleibt, aber dort unter dem Glaubensgehorsam und der Auferstehungszuversicht

[1] Dazu die ausgezeichnete Arbeit H. Böhmers, Das germanische Christentum (Theolog. Studien und Kritiken, Gotha 1913, Heft 2).

des Sohnes vor der Stimme des lebendigen Gottes in der Geschichte — und nicht bloß im Einzelleben — steht. Nicht so also, daß der Christ seine politische Tätigkeit als Teil in sein individuelles Glaubensleben einbezieht — im Sinne des Rufes zur Politik; sondern so, daß das politische Geschehen selbst im verantwortlichen Politiker unter den Glauben tritt, das politische Tun selbst also gläubig wird — im Sinne des Glaubensgehorsams und der Auferstehungszuversicht in der Politik. Es geht um dies: der Stufe des gläubig gelebten Einzellebens inmitten einer aus vorchristlichen natürlichen Kräften lebenden Völker- und Staatenwelt muß die Stufe der Gläubigkeit des politischen und sozialen Lebens in allen seinen geschöpflichen Formen jetzt folgen. Daß aber der persönliche Glaube des einzelnen — als „Individuum" — in der Politik ebensowenig genügt wie die Uebertragung der persönlichen Sittlichkeit des Einzelnen in das Sozialleben: dies sollte wohl heute gesehen werden.

Dies also ist die christliche Frage des Abendlandes; des Abendlandes, das in seinen sozialen Ordnungen nur christianisiert, aber nie christlich war. Es ist seine Existenzfrage inmitten des Zerfalls seiner tausendjährigen Ordnungen. Nicht diese sind zu retten, aber die abendländische Völkerwelt ist zu retten. Wenn Dostojewski sagt, nicht die Kirche dürfe Staat werden, sondern der Staat solle sich bis zur Kirche erheben, so beruft er damit die kommende Epoche der christlichen Weltdurchdringung. Denn die Kirche ist das — wenn auch sakramentale — Urbild eines sozialen Leibes, der aus der Kraft der Sohnschaft, aus dem Glauben lebt: Christus offenbart in ihr die Berufung auch der Menschengemeinschaften und ihres Lebens zur Teilnahme an der in ihm vollzogenen Erlösung, zum „Leben aus dem Glauben".

IV

Wenn der Kirche als solcher, gemäß ihrer Natur und Sendung, der unmittelbare Eingriff in den Aufgabenkreis des geschöpflichen Lebens versagt ist, sie auch nicht Herrin und Sitten richterin der Gewissen ist,[1] — die Verantwortung der konkreten sittlichen Entscheidung ist ihr ebenso entzogen wie das Gericht über das Gewissen —: ist dann über die autoritative Verkündigung moralischer und rechtlicher Grundsätze hinaus, überhaupt ein direktes Wirken der Kirche auf die Welt geleugnet? Kommen die Lebenskräfte der Kirche nur über das Leben ihrer Glieder, die als Geschöpfe schicksalhaft im Weltgeschehen stehen, im öffentlichen Leben berufenermaßen zur Geltung?

Nein. Der Kirche — und hierin liegt ein wesentlicher Vorrang der römischen über die Ostkirche — ist noch eine andere Form des Wirkens in die Welt hinein verliehen. Ueber ihre zentrale Aufgabe hinaus, die Menschen einzeln im Reich der Gnade zu beheimaten, bewährt sie sich als sakramentale Liebesgemeinschaft durch die Antwort, die sie im Beispiel ihres Aufbaus, ihrer Gestalt den sozialen und politischen Nöten der Welt gibt. Denn es ist hervorzuheben, daß die Kirche als sichtbar verfaßte Gemeinschaft nicht nur ein Eigenleben hat, sondern darin auch den sozialen und politischen Bildungen der Welt zugeordnet ist. In der polaren Spannung Kirche und Welt steht die Kirche als Gemeinschaft der Welt in ihren menschheitlichen, sozialen Zusammenhängen und Bildungen gegenüber, nicht den einzelnen Menschen. Sie baut wohl ihren Leib aus einzelnen Menschenseelen und nur aus ihnen — nicht aus Menschen-

[1] Vergl. dazu Joseph Mausbach, Christlich-katholische Ethik S. 90/91. (In: Systematische Christliche Religion. Kultur der Gegenwart. Leipzig 1909.)

verbänden — auf, aber sie wirkt auf die Welt als solche nur durch die Kraft ihres Beispiels als sichtbare Gemeinschaft gegenüber den geschichtlichen Sozialbildungen ihrer Oekumene.

Wie aber wirkt hier die Kirche? Aus dem Glauben durch die Liebe. Sie wirkt in der Kraft ihrer Gnadenordnung auf die Ordnung der Schöpfung, aber nicht in der Ordnung der Schöpfung. Denn die Liebeskraft der Kirche dient nicht nur den Seelen, sie dient auch der Welt: indem sie im Hinblick auf die Welt ihre Gestalt wirkt. Diese Formwerdung in liebender „Entäußerung" gerade verleiht der Gestalt der Kirche die Macht des Beispiels, das die Welt in Unruhe hält und zu Wandlungen zwingt. Nicht also, daß die Kirche die Aufgaben der Welt auch nur in einem Punkte übernehmen könnte und zu lösen vermöchte — sie ist nicht von dieser Welt; sie zwingt aber die Welt durch ihr Beispiel, ihre Aufgaben selbst auf sich zu nehmen.

In diesem geschichtlichen Prozeß der Kirche gegen die Welt (aber darin für die Welt) liegt, wie Eugen Rosenstock gezeigt hat, das Geheimnis der europäischen Kultur beschlossen. Völkergrenzen, Regierungsformen, Staatsverfassungen verschoben sich unausgesetzt vor der Kirche, die ihnen als Pfahl ins Fleisch gesetzt war. Ohne Erfassung dieses Zusammenhangs gibt es kein Verstehen der abendländischen Geschichte: jede Geschichtsbetrachtung der abendländischen Epoche, die diese polare geschichtliche Zuordnung von Kirche und Welt nicht als heuristisches Prinzip hat, die also innerweltlich verfährt (Einschwerterlehre!), muß zu einem völlig verfälschten Ergebnis gelangen.

Die Verwandlung der Welt aber nötigt die Kirche, sie immer wieder von einer anderen Seite zu sehen und der neuen Not gegenüber selbst — aus Liebe — ihre Ge-

stalt zu wandeln, in anderer Gestalt das neue Zeitalter „zur Rede zu stellen". Es ist das Verdienst Eugen Rosenstocks, der heilsgeschichtlichen Erfassung des staatlich-rechtlichen Aufbaus der abendländischen Kirche (aus der wesensmäßigen Zuordnung der Kirche zur Welt und dem geschichtlichen Prozeß ihres Liebeswirkens) zum Durchbruch verholfen zu haben. Damit hat er den sicheren Weg gezeigt zwischen der Scylla der idealistisch-immanenten Auffassung, wie sie katholischen Theologen und Kirchenrechtlern leicht zur Gefahr wird, und der Charybdis protestantischer Geschichtsschreibung, die in der staatlich verfaßten Kirche nur — historisch zwar verständlichen — Abfall sieht. Aber Rosenstock hat damit auch scharf die Gefahren für die Kirche markiert: den Einbruch des weltlichen Staatsgeistes und die lieblose Verhärtung in einer nur zeitberufenen Gestalt.[1]

Es ist nun unleugbar, daß die Kirche gerade in der Daseinsform des Staates und der staatlich-rechtlichen Gewalt in der Neuzeit die Ueberwindungskraft gegenüber den Staaten nicht festzuhalten vermochte. Das ganze 19. Jahrhundert stand deshalb nicht mehr lebenskräftig unter dem alten Gegensatz von Kirche und Staat, sondern unter dem Kampf zwischen Staat und „Gesellschaft", dem Produkt eines revolutionären allgemeinen Entformungsprozesses. Dieser Kampf ist heute entschieden: der neue „Gegenspieler" der Kirche ist nicht mehr der Staat, sondern die arbeitsteilig verbundene Völkergesellschaft in ihrem nach Ordnung rufenden nackten Dasein. Diesen Gegenspieler hat die Kirche noch nicht erkannt und angenommen. Ihr steht die Staatenwelt noch im Vordergrund ihres Blick-

[1] Eugen Rosenstock, 1. Die Welt vor dem Blicke der Kirche. 2. Das Herz der Welt. Ein Maßstab der Politik. (In „Kirche und Wirklichkeit." Jena 1923.)

feldes. Die Gesellschaft aber erkennen, heißt für die Kirche: ihre Gestalt, soweit sie aus der Zuordnung und Wechselwirkung mit der romanisch-germanischen Staatenwelt erwachsen ist, dem Wandel hingeben.

Denn weder die Tatsache, daß der abendländisch-europäische Rechtsbau der Kirche noch intakt ist, noch die Aussicht, daß dieser politischen Repräsentation angesichts der zerfallenden europäischen Staatenwelt noch eine machtvolle Zeit beschieden sein wird, vermag uns in der Ueberzeugung irre zu machen, daß im Hinblick auf diese juridisch-staatliche Repräsentation die Kirche das Schicksal mit der europäischen Staatenwelt teilen wird. Sie ist eine ihrer zeitberufenen aber auch zeitbegrenzten Wirkensformen, die gerade in ihrer politischen Bedeutung unablösbar dem vergehenden Weltzeitalter angehört. Was tausend Jahre, berufen, in Kraft stand, kann heute zum Tode gefordert sein, auch wenn es noch Jahrhunderte scheinkräftig weiterbesteht. Auch aus göttlichen, übernatürlichen Kräften gewirkte Formen können einer zeitlich begrenzten Aufgabe dienen. Die christliche Qualität des Ewigen hat nichts mit der zeitlosen Ewigkeit der philosophischen Ideen oder Wesenheiten oder der ästhetischen Werte zu tun.

Wer in seinem Denken und Sinnen nicht loskommt von der Kirche als machtvoller ausgeformten Institution, mag angesichts des ehernen „römischen Systems“ die Erwartung eines grundstürzenden Gestaltwandels der Kirche vermessen oder zum mindesten sehr verfrüht finden. Aber nicht der Irrglaube an die Macht der sichtbaren Institution, sondern der Glaube an die Wandlungskraft des unsichtbaren Heiligen Geistes entscheidet über die Zukunft und erwirkt die Wandlung. Diesen Glauben macht nicht wankend, daß die Form des neuen Wirkens notdürftig, ihr

Erfolg unansehnlich ist, wenn nur dieses Wirken notwendig und berufen ist.

So mag ein Wort noch der neuen Wirkform der Kirche gewidmet sein.

Wir Christen stehen heute in einer doppelten Situation grundstürzender Wandlung: Als Glieder der Welt gehören wir nicht mehr den repräsentativen politischen Formen des Abendlandes und Europas verpflichtet an, sondern der arbeitsverbundenen Völkergesellschaft in ihrem noch ungegliederten, nur entformten nackten Dasein. Dazu uns gläubig zu bekennen, in der Stunde des Zusammenbruchs der Institutionen eines Jahrtausends ein Leben „ohne Hoffnung auf Hoffnung hin" zu beginnen: damit gerade hebt heute christliche Politik, Politik aus dem Glauben an.

Wir spüren aber zugleich als verantwortliche Glieder der Kirche in stärkstem Maße den Appell dieser vom Chaos bedrohten und doch zur Ordnung berufenen Welt der Arbeit an die Kirche, auf daß sie sich ihr neige. Denn diese Welt kann, nachdem die Kirche einmal in sie eingetreten ist, ohne sie nicht mehr leben. Als verantwortliche Glieder der Welt vermögen aber auch wir Katholiken in der bisherigen geschichtlichen Wirkensform der Kirche, soweit diese zeitlich begrenzt ist, keine autoritativ zwingende und helfende Gegenmacht mehr zu erfahren. Alle sozialpolitischen und caritativen Notbehelfe, alle Lehr- und Seelsorgereform übertönt der Ruf nach der sichtbaren Bewährung der zentralen Kräfte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Wir können die Not nicht vertrösten, wir dürfen uns nicht mehr damit bescheiden, als einzelne in die Weltnöte einzugehen und die Wirkform der Kirche auf die Welt einer über uns thronenden „Kirche" zu überlassen. In jedem von uns ist in dieser Notzeit die Kirche ganz und ungeteilt

aufgerufen, auf die Welt und in der Welt zu wirken. Das neue Wirken hebt also an in der Gestalt des Senfkorns. Die Kirche soll der Welt, d. h. der Gesellschaft wieder glaubwürdig werden in ihren Gliedern, die, die Kraft der Kirche im Blute, wirkend sich einsetzen in die Kampfzone der Gesellschaft: als Zentren der Gemeinschaftsbildung, als Urzellen neuer Gliederung des wogenden Chaos. Diese Wirkform des verantwortlichen geistlichen Gewaltenträgers der Kirche inmitten der Welt ist anderer Art als die des gläubigen Einzelnen. Damit erst erhält die Laienbewegung in der Kirche und der Ruf nach dem allgemeinen Priestertum ihre Richtung und Begrenzung, aber auch ihre zwingende Notwendigkeit. Der Kirche aber wird im Hinblick auf die Welt die Bildung geistlicher Gewaltenträger zur Hauptaufgabe: Diasporaform der Kirche im Hinblick auf die Welt, sind sie berufen, die Ordnung der Liebe kraftvoll zu bezeugen und darin die politische Sendung der Kirche verantwortlich zu übernehmen.

KIRCHE UND REICH GOTTES

Ueber die politische Sendung der Kirche und die Tragweite ihrer staatlich-juridischen Gestalt gehen auch unter den Katholiken die grundsätzlichen Auffassungen weit auseinander.

Es wäre verfehlt in diesen Gegensätzen nur Meinungsverschiedenheiten der Art, wie es sie zu allen Zeiten in der Kirche gab, sehen zu wollen. Die Differenzen sind vielmehr begründet in einer epochalen Krise, die zwei geschichtliche Zeitalter der Kirche scheidet und innerhalb der Kirche unerbittlich die Frontlinie zwischen den Mächten der vergangenen und denen der anhebenden Epoche erzwingt. Was immer in den letzten Jahren als „Erneuerungs"-Bewegung vermerkt und als Beginn neuer Flutzeit der Kirche gedeutet wurde, ist im Grunde nur die vielfältige Auswirkung der Krise: Aktionen der Restauration oder der Vermittlung, in Scheinlösungen endende Ansätze, aber daneben auch kraftvolle Bezeugungen zeitberufener Wirkenskräfte.

In besonderer Gunst stehen nun heute jene Versuche, die auf eine universale Sinndeutung des gesamten kirchlichen Bestandes abzielen und mit solchen Wesens-Darstellungen der Verherrlichung der Kirche zu dienen scheinen. Daß nach dem Weltkrieg der Katholizismus geradezu Mode wurde, geht auf die suggestive Kraft dieser geschichtlichen oder philosophischen Morphologien wenigstens teilweise zurück. Aber der K i r c h e ist mit nichts weniger gedient als mit Idealbildern oder Idealisierungen. Sie sind denn auch nur bei einer Einstellung möglich, die

die entscheidende Bedeutung der jeweils besonderen geschichtlichen Wirkform und Gestalt der Kirche in den Epochen und für den Verlauf der Heilsgeschichte nicht kennt und damit die heilsgeschichtliche Betrachtung, die dem Glauben des Christen entspricht, einer philosophischen oder metaphysischen opfert. Eng damit zusammen hängt die Trübung oder irrige Auffassung der christlichen Reich-Gottes-Verkündigung. Wird diese Verheißung nicht konkret, heilsgeschichtlich und eschatologisch, aufgefaßt, wird Reich Gottes nicht in seiner Besonderung und Eigenständigkeit gegenüber der Kirche und doch zugleich geschichtlich, eben als vita venturi saeculi, gesehen oder geglaubt: so ist ein fundamentales Mißverstehen der Kirche, ihrer Weltsendung, ihrer Gestalt und Wirkform unausbleiblich. Dazu sei hier, aus Anlaß des vielgenannten Büchleins Carl Schmitts „Römischer Katholizismus und politische Form“[1] einiges Grundsätzliche gesagt.

I

Die katholische Lehre von der Kirche als Leib Christi, belebt vom Heiligen Geist, wird allenthalben mit der Vorstellung verbunden, daß das Reich Gottes mit der Kirche angebrochen oder zum mindesten in ihr vorgebildet sei. Im geschichtlichen Aufbau und Leben der Kirche vollziehe sich eben jene Heiligung und Erneuerung der geschöpflichen Menschheit, deren Endzustand in der „Auferstehung des Fleisches“ dann das verheißene Reich Gottes sei: identisch mit der ecclesia triumphans. Die Welt als Schöpfung ist demnach so in die Kirche hineinverfaßt, daß sie nicht schon kraft der Kirche,

[1] Verlag Jakob Hegner, Hellerau 1923. Neu herausgegeben in der Sammlung „Der katholische Gedanke“. Oratoriums-Verlag, München 1925.

sondern erst in der Einbeziehung ihres geschöpflichen Eigenlebens in die Kirche — und sei es auch nur seiner sittlichen Wurzel — erneuert würde. Als Reich-Gottes-Zelle verkörpere die Kirche also über ihren übernatürlichen Charakter hinaus wesensmäßig auch die erneuerte irdische Menschheit. Sie brauche somit nur die ganze Menschheit in sich einzubeziehen, um das ihr gesetzte Ziel, die vollkommene civitas terrena, zu erreichen.

Verhielte es sich so, dann wäre ein kirchlicher Imperialismus, der den Anspruch auf die potestas directa sive indirecta in temporalibus, (auf die direkte oder indirekte Herrschaft in zeitlichen Dingen) erhebe, zweifellos gerechtfertigt: Der Kirche käme dann eine Oberherrschaft über die Welt zu, kraft deren sie diese sich irgendwie eingliedern müßte. Es brauchte dies keine äußere Herrschaft, es könnte eine innere sein. Dann aber gälte: „Die Kirche wird, wie jeder weltumfassende Imperialismus, wenn er sein Ziel erreicht, der Welt den Frieden bringen."[1]

Diese Auffasung setzt nun notwendigerweise als dogmatische Grundlage voraus, daß die Kirche Jesus Christus verkörpert: das heißt, seine personale Einheit der zwei Naturen, der göttlichen und der menschlichen Natur. Nur wenn dies zutrifft, die Kirche also die zwei Naturen Jesu Christi, die göttliche und die menschliche, in ihrer Einheit umschließt: dann hätten diejenigen recht, die der Kirche die Repräsentation Christi und der Menschheit zuschreiben und in ihrer wachsenden Selbstverwirklichung eben das Reich Gottes wachsen sehen. Ja, wenn die Kirche Reich-Gottes-Zelle ist, dann müssen wir noch weiter gehen: dann repräsentiert sie nicht nur Jesus Christus in seiner Seins-

[1] „Röm. Katholizismus und politische Form", Seite 66.

weise vor dem Kreuzestod, sondern sogar den Auferstandenen. Denn erst im Auferstandenen steht die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in seiner Person unter dem offenbaren Geheimnis der Auferstehung des Fleisches, also des Reiches Gottes. Der Auferstandene ist ja die zweite Stufe in der inkarnierten Offenbarung der Erlösung: die leibliche Offenbarung der Erlösung auch des Fleisches, der Erweckung auch des sterblichen Leibes zum ewigen Leben. Der Auferstandene ist Anbruch und Urzelle des Reiches Gottes, das Er vor dem Kreuzestod als „nahe herbeigekommen" verkündigt hatte, aber erst auferstanden verleiblichte.

Wir halten diese Auffassung von der Kirche für irrig und führen dagegen an: die Kirche repräsentiert nicht Jesus Christus im Sinne seiner personalen Einheit der göttlichen und menschlichen Natur; sondern sie verleiblicht — als Kirche! — in sakramentaler Weise Christus, seine göttliche Natur. Sie ist das „Reich nicht von dieser Welt", dessen die Menschheit durch Jesus Christus wieder teilhaftig wurde. Als das übernatürliche Reich der Erlösungsgnade ist die Kirche in die Irdischkeit eingetreten neben das Reich der Schöpfung. Mit der Kirche ist die isolierte Innerweltlichkeit, Innergeschöpflichkeit der Menschheit gesprengt, und ihr ist wieder die ganze ursprüngliche Wirklichkeit erschlossen, die Schöpfung („Natur") und Uebernatur, Gesetz und Liebe umfaßt.

Die Kirche ist also nur der eine Polkreis, das eine Reich in der Wirklichkeit des Menschentums, die mit ihr wieder voll erschlossen ist: Kirche ist Menschheit als sakramentaler Leib Christi, vom Heiligen Geist ergriffene Menschheit. Ihr steht gegenüber Menschheit als der Sünde und dem Gesetz unterworfene Kreatur,

der auch die Glieder der Kirche zugleich angehören. Beide Reiche sind in sich eigenständig, aber sie sind einander zugeordnet in wirkender Polarität. Nicht innerhalb der Kirche liegt also diese Polarität, wie die gekennzeichnete Auffassung behauptet, sondern die Kirche steht in ihr. In Kirche und „Welt" lebt die Menschheit und jeder Mensch in einer Spannung, die zwar auf Entscheidung angelegt ist und in der Verwirklichung steht, die aber diesem Weltzeitalter nicht abgenommen wird. Reich Gottes ist die Aufhebung dieser Spannung unseres Aeon, der Spannung von Kirche und Welt, im dritten Reich. Heidentum aber wäre es, Reich Gottes etwa schon in der (doch bestenfalls nur gleichnishaften) Harmonisierung der Lebensspannungen zu sehen, wie sie dem römischen Kultur- und Formwillen entspricht und auf Zeit und Stunde dem Abendlande auf gewissen Lebensgebieten in der sogenannten „abendländischen christlichen Kultur" verliehen war.

Reich Gottes wird Ereignis an der Schöpfung und in ihr: „Zu uns komme Dein Reich!" Nicht die Kirche vermag das Reich Gottes zu bewirken, indem sie aktivistisch die Welt sich einverleibt und untertan macht, sei es auch nur in der Herrschaft über das sittliche Leben. Auch ist die Kirche nicht in sich Reich Gottes: sie verkörpert immer nur den einen, den übernatürlichen Polkreis, der wie der andere Polkreis, die Schöpfung, in das Reich Gottes eingeht und in ihr untergeht. Der Kirche Sendung ist es, in diesem Aeon die Menschen im Reich des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe wieder zu beheimaten, auf daß das Reich Gottes komme! Bis zu jenem Tage aber gilt auch im Hinblick auf die Kirche St. Pauli Wort: „ . . auch wir, die wir die Erstlingsgabe, den Geist, besitzen, wir seufzen in unserem

Innern, da wir auf die Kindschaft Gottes harren, auf die Erlösung unseres Leibes."

Die neuerlichen Hoffnungen auf eine um das liturgische Leben in konzentrischen Kreisen wachsende Sakralkultur beruhen letztlich auch auf der Auffassung von der Kirche als Urzelle des Reiches Gottes: eine im Schoß der Kirche gewachsene, ganz in den übernatürlichen Stromkreis einbezogene und von ihm durchwirkte Gesamtlebensordnung wie die benediktinische sei berufen, mit urbildlicher Kraft das irdische Leben zu erneuern. Wie hoch wir auch die Bedeutung der benediktinischen Lebensform für die Erneuerung des innerkirchlichen Sakrallebens einschätzen: der Anspruch, urbildliche Lebensform—nicht nur Gleichnis—für die in Christo zu erneuernde „Welt" zu sein, Urform also des Reiches Gottes, erscheint uns vor der Heilsgeschichte als Utopie. Hier liegen unsre starken Bedenken gegen die Bestrebungen des Kreises um „das Siegel" begründet. Diese sakrale Lebensform ist also solche innerhalb der Kirche beschlossen. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß sie berufen sein könnte, in der anbrechenden Epoche der Neuordnung der atomisierten Gesellschaft durch die Kraft ihres Beispiels das christliche Wirken in der Welt auch unmittelbar zu unterstützen. Aber auch dies sei dahingestellt.

Des Reiches Gottes harren wir, und also harrend ist unserem Weltzeitalter die Erneuerung der Erde aus der Polarität von Kirche und Welt aufgegeben. Wer aber ist unmittelbarer Träger dieser Aufgabe? Nicht die Kirche im engeren Sinne: Ihre Sendung und sakramentale Natur weisen ihr nicht die Aufgabe zu, in das Eigenleben der Schöpfung unmittelbar weltgestaltend einzugreifen. Ihre Sendung ist es, die Menschen in ihrem Reich zu beheimaten, aber die Durchwirkung der Schöpfung mit

ihrem Geist und ihrer Kraft ist nicht ihr, sondern ihren Gliedern aufgegeben, die, anders als die Kirche, zugleich wesenhaft kreatürlich und als Kreaturen der Welt schicksalhaft verbunden sind. Die Kirche ist ja nicht Schöpfung, sondern übernatürlich-sakramentaler Leib Christi, ihre Glieder aber haben die Doppelnatur: als Glieder der Kirche sind sie ihres übernatürlichen Lebens, sind sie Christi teilhaftig, als Glieder der Welt sind sie geschöpflich und sündig. In dem Mitten-Inne dieser Spannung aber geschieht die Erneuerung der Schöpfung aus den Kräften der Erlösung: im verantwortlichen Christen, der die Gliedschaft der Kirche und die Gliedschaft der Welt in seiner Person vereint, wirft sich die Kirche als Salz der Erde in den Acker der Zeitlichkeit. Der christlichen — geistlichen — Persönlichkeit ist es aufgegeben, aus der Spannung zwischen Kirche und Welt das Eine, was not tut, zu seiner Stunde zu tun.

Nun gibt es auch — wir deuteten es im Hinblick auf die benediktinische Lebensform schon an — eine unmittelbare politische Wirkung der Kirche, eine Form direkten Wirkens auf das Eigenleben der Welt. Diese aber ist ihr nicht aufgegeben, sondern dreingegeben: sie ist also eine — wenn auch providentielle — Nebenwirkung ihres „politischen" Aufbaues als sichtbar verfaßte Gemeinschaft. Die Kirche ist zwar wesenhaft Gemeinschaft, — sie repräsentiert die in Christo erlöste Menschheit — aber sie wirkt ihre besondere geschichtliche Gestalt nicht eigengesetzlich aus sich, sondern aus der schöpferischen Kraft ihrer der Welt zugewandten Liebe: diese Liebe treibt die Kirche, zum Aufbau ihres Leibes nach solchen zeitlichen Formen menschlicher Gemeinschaft zu greifen, in denen sie der „Welt", ihrer Oekumene am nachdrücklichsten sichtbar

und fühlbar wird. Eben diese der Welt zugewandte Liebe ist auch die Quelle der Wandlungsfähigkeit und die Ursache der Wandlung, der ihre Gestalt unterliegt: aus dienender Liebe antwortet die Kirche — wenn sie sich selbst getreu ist — dem Gestaltwandel der geschichtlichen Welt mit dem Wandel auch ihrer Gestalt.

Diese Formwerdung in „liebender Entäußerung" aber verlieh der Kirche die Macht des Beispiels für das politische Leben ihrer Oekumene. Hier stehen wir an der Quelle der befreienden politischen Wirkungen, die von ihr auf die Völker und Staaten ausgegangen sind; an der Quelle auch der europäischen Kultur, jener einmaligen geschichtlichen Bildung aus dem Ineinander von abendländischer Kirche, vorchristlich antikem Geist und germanischem Volkstum, hinter der nunmehr eine neue Epoche christlicher Weltdurchdringung im Anbruch ist: die Erneuerung der Schöpfung, jenseits der „Kultur". Denn wir sind der Ueberzeugung, daß die Epoche der Kultur (im geschichtlichen Sinne) ihre bestimmte Zeit hatte, daß nunmehr, in der Endzeit, echte „Kultur" nicht mehr wird geschaffen werden. Wir sagen dies ohne Resignation, unter voller Bejahung der ganz andersartigen geschichtlichen und zwar heilsgeschichtlichen Aufgaben dieser kommenden Endzeit.

Wir gehören also nicht zu denen, die den staatlich-rechtlichen Aufbau der Kirche schlechthin als unvereinbar mit ihrer sakramentalen Natur ansehen. Aber wir sind gezwungen streng zu scheiden zwischen ius divinum und ius humanum: dort die inneren „staatlich-rechtlichen" Lebensformen, die zur sakramentalen Gemeinschaft, zum Leib Christi gehören und die unter den Kategorien der Politik und der Staatsbildung zu erfassen darum nur einem von außen kommenden Blick möglich erscheint; hier aber der weltliche Rechtspanzer, den sich die Kirche seit der

Jahrtausendwende ihrer abendländischen Geschichte als weltliche Sicherung ihres Eigenlebens durch ihre Glieder als weltliche Anwälte geschaffen hat. Dieser weltliche Rechtspanzer, die ihm entsprechende jurisdiktionelle Gewalt und das ius humanum lassen sich als Notwehr-Akt begründen, aber auch so bleibt dieser Prozeß Einbruch der Welt in die Kirche und erfließt weder aus ihrem Lebensprinzip, noch aus ihrer Sendung. Es ergibt freilich ein großartiges und den nach Paradoxen verlangenden Zeitgenossen mächtig imponierendes Bild, wenn der Staatsphilosoph die magische Kurve der philosophischen Ewigkeit um den ganzen empirischen geschichtlichen Bestand der Kirche schlägt und daraus das Urbild der complexio oppositorum formt, in der Gottheit und Menschheit gleichermaßen, nur unter besonderen Kategorien, einbefaßt sind. Mit den Augen der Kirche gesehen also scheidet der weltliche Teil des rechtlich-staatlichen Aufbaues der abendländischen Kirche als peripherer, säkularer Ansatz aus. Aber auch die staatlichen und rechtlichen Formelemente, aus denen der Leib der Kirche gebildet ist und die deshalb in die sakramentale Wandlung eingegangen sind, entsprechen weder einer zentralen politischen Aufgabe der Kirche und einem ihr wesenhaft innewohnenden Prinzip der politischen Repräsentation, noch sind sie als Formen absolut und zeitlos — obwohl sie göttlich gewirkt sind. Für sie gilt vielmehr: dieselbe Liebe, die den Herrn die Knechtsgestalt seines Wirkraumes annehmen ließ, heißt die Kirche, ihren Leib aus den geschichtlichen Formelementen ihrer Oekumene aufbauen, dieselbe Liebe aber heißt sie mit dem Gestaltswandel der Welt auch ihre Gestalt dem Wandel hingeben — unbeschadet selbstverständlich der Grundformen, die durch alle Zeiten ihrem Mysterium adäquat sind: der

Sakramente, der hl. Opferfeier, der Aemterordnung, um nur einige zu nennen.

Dies alles vorausgesetzt, können wir die politischen Wirkungen der Kirche auf die Welt im ganzen Umfang zugeben, ohne Gefahr zu laufen, eine Art des Wirkens, die ihr nur dreingegeben ist, in ihre zentrale Sendung hineinzuverlegen.

II

In den letzten Jahren hat die spezifisch romanische These von einer zentralen und unmittelbaren politischen Sendung der Kirche, ja von einer Weltmission ihrer abendländischen staatlich-juridischen Repräsentation einen neuen Auftrieb erfahren durch die bereits genannte Schrift Carl Schmitts „Römischer Katholizismus und politische Form". Die vorbildliche politische Bedeutung der Kirche für die civitas terrena und die Großartigkeit ihrer staatlich juridischen Repräsentation ist kaum irgendwo so eindringlich und geistig umfassend dargestellt, wie in dieser Schrift.

Wäre die staatlich-juridische Seite der abendländischen Kirche hier nur herangezogen, um an ihr als Vorbild das Phänomen der politischen Form und Formbildung soziologisch und geschichtlich aufzuzeigen, so wäre nichts dagegen einzuwenden. Die Kirche läßt sich auch von außen, unter innerweltlichen Kategorien betrachten, — nur muß dies ausdrücklich gesagt und auf den Anspruch verzichtet werden, das Eigenleben und die Struktur der Kirche damit zu erfassen. Aber Carl Schmitt will in der Darstellung des Staatlich-juridischen das Lebensprinzip der Kirche und dessen Lebensform geben, will ferner damit den Kern der geschichtlichen Sendung der Kirche für die irdische

Sozietät erschließen und letzterdings auch die zentrale Zukunftaufgabe der römisch-abendländischen Kirche für den Wiederaufbau der politischen Gesamtordnung Europas zum mindesten andeuten. Um dieses Anspruchs willen, der nicht direkt formuliert ist, aber tatsächlich über der ganzen Schrift liegt, haben wir uns mit ihr hier auseinanderzusetzen — aber auch nur soweit soll sie uns hier beschäftigen. Auch dies ist hier zu vermerken, daß des Verfassers Grundauffassung von der Kirche zwar nirgends zusammenhängend dargestellt ist, sich aber in ihren Grundzügen leicht aus dem Zusammenhang des Büchleins erschließen läßt.

Wir greifen einen Kernabschnitt heraus: „Darin, daß sie (die Kirche) die Fähigkeit zur juridischen Form hat, liegt eines ihrer soziologischen Geheimnisse. Aber sie hat die Kraft zu dieser wie zu jeder Form nur, weil sie die Kraft zur Repräsentation hat. Sie repräsentiert die civitas humana, repräsentiert in jedem Augenblick den historischen Zusammenhang mit dem historischen Zusammenhang der Menschwerdung und des Kreuzesopfers Christi, sie repräsentiert Christus selbst, persönlich, den in geschichtlicher Wirklichkeit Mensch gewordenen Gott" (S. 39/40).

Wir stimmen mit Carl Schmitt darin überein, daß die Kirche die Kraft zur Repräsentation hat und daß die Fähigkeit zur „juridischen Form" in dieser Kraft beschlossen ist: denn die Kirche ist von Anbeginn an durch ius divinum, durch Sakramentsrecht geordnetes, daher übernatürliches Gemeinwesen. Gerade dieses aber meint Carl Schmitt offenbar nicht. Denn die obige Stelle (wie das ganze Büchlein) steht näher besehen ganz unter einer Betrachtung, die nicht die christlichen Kategorien, sondern die staatsphilosophischen Kategorien auf die Kirche anwendet. Daran ändert auch nichts,

daß die Lehre von Christus und von der Kirche als Repräsentation Christi dogmatisch korrekt festgehalten ist. Aber der im Wortlaut christliche Ausdruck „Christus, der in geschichtlicher Wirklichkeit Mensch gewordene Gott" kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich in der Sache nicht um die Kirche als heilsgeschichtliche Wirkform des spezifisch Christologischen, vor allem der Agape, handelt, sondern um die Repräsentation politischer Kategorien, um die beiden Urformen des Staates: die Repräsentation der Idee der Gerechtigkeit (civitas terrena) und die Repräsentation der personalen Souveränität (Christus!), beide polar in der Kirche geeint und von ihr urbildlich verwirklicht. Es ist kein Zufall, daß nirgends in dem Büchlein von Christus in einem anderen Sinne die Rede ist als von dem monarchischen Urbild, dem „regierenden, herrschenden, siegenden Christus", der Anspruch „auf Ruhm und Ehre" hat. Macht, Ehre, Ruhm und Herrlichkeit (gloire) hier, Gerechtigkeit (justice) dort: in der polaren, ja antagonistischen Verkörperung beider Urprinzipien steht die Kirche als souveräne civitas Dei da. Am Ziele ihrer imperialistischen Expansion angelangt, wird sie der Welt den Frieden bringen, also das Reich Gottes aufrichten.

Treffend beleuchtet wird diese vom staatsphilosophischen Geist beherrschte Auffassung von der Kirche durch eine Szene des Jüngsten Gerichtes, die der französische Katholik Ernest Hallo entwarf und die Carl Schmitt als Bild zur Verdeutlichung seiner eigenen Auffassung heranzieht: „wenn das Urteil des Weltenrichters ergangen ist, wird ein Verdammter, von Verbrechen bedeckt, stehen bleiben und zum Entsetzen des Weltalls dem Richter sagen: j'en appelle. „Bei diesem Wort erlöschen die Sterne." Nach der Idee des Jüngsten Gerichtes ist doch

sein Spruch unendlich definitiv effroyablement sans appel. An wen appellierst du von meinem Gericht? fragt der Richter Jesus Christus, und in einer furchtbaren Stille antwortet der Verdammte: „J'en appelle de ta justice à ta gloire"! Carl Schmitt rechnet es Ernest Hallo besonders zu gut, daß er hier „mit den Formen Gericht und Appellation die juridische Kategorie wahrt"!

Und gerade hier wird ganz deutlich, daß Carl Schmitt nicht nur formal den Schwerpunkt der Kirche im Staatlich-Juridischen sieht, sondern auch material: die Gleichsetzung des Jüngsten Gerichtes und seiner Appellationsart mit dem weltlichen Gericht und seiner Appellation beweist es. Der Geisteshaltung des spezifisch abendländischen Staatsphilosophen — „abendländisch" im Sinne einer begrenzten Geschichtsepoche und ihres Denkens — ist somit Genüge getan, wenn die Anerkennung der Gottheit Christi und ihrer Repräsentation durch die Kirche in der philosophischen Grundhaltung zu verbleiben erlaubt. Zwar ist die Idee der Gerechtigkeit, die die Kirche repräsentiert, hier in Christus personal gefaßt, und ebenso die Idee der Macht; und demgemäß, da die repräsentierten Ideen die göttliche Person Christi selber sind, steigt die Kirche über den Staat empor zum inkarnierten Urbild der Civität. Aber Urbild (Kirche) und Nachbild (Staat) stehen unter denselben Kategorien und Ideen des Staatlich-Juridischen: jedes ist complexio oppositorum, der Gegensätze von Ethos der Gerechtigkeit und Ethos der Macht. In der Gottheit Christi sind diese Gegensätze personal geeint.

Wir sehen diese Schrift die innerweltliche Betrachtung nirgends entscheidend verlassen. Es fehlt ganz das Denken in christlichen Kategorien. Nirgends klingt die christliche Offenbarung auf, daß Christus aus der Gnade Gottes dem Menschen die Sohnschaft gebracht, daß

er (nach Paulus) nicht „ja und nein", nicht Gnade und Gesetz, sondern das Ja Gottes ist; daß die „Gerechtigkeit" Gottes und die Kategorie seines „Gerichtes" im Lichte der Offenbarung Christi nicht die, wenn auch vollkommene sittlich-rechtliche Gerechtigkeit, sondern die übernatürliche Gerechtigkeit der Gnadenordnung ist (Rechtfertigung aus dem Glauben); daß also die Kirche als „Leib Christi" primär nicht die civitas terrena, die vollkommene sittlich-rechtliche Gesamtordnung, sondern in sakramentaler Weise die aus dem Geheimnis der Sohnschaft geheiligte Menschheit repräsentiert; erst sekundär aber, als Wirkung ihrer Liebe gegen die Welt auch, d. h. sinnbildlich und beispielhaft, die civitas terrena: ohne damit dem „Reich Gottes", der wiedergeborenen Schöpfung, vorzugreifen. Es ist deshalb kaum verwunderlich, daß Carl Schmitt das östliche Christentum Dostojewskis, dieses unter der christologischen Kategorie denkenden christlichen Denkers, ablehnt, die Partei der Großinquisitors ergreift, ja Dostojewski des potentiellen Atheismus beschuldigt. Im Grunde hat Carl Schmitt seine in seiner früheren Schrift „Der Wert des Staates" vertretene These, daß Gott das absolute sittlich Gute in Person und die Kirche autoritative Repräsentation des Sittengebots, wie der Staat die des Rechts ist, nicht verlassen. Von hier aus aber läßt sich das östliche Christentum freilich als chaotische Bedrohung sehen.

Kein Wort dieser Schrift deutet an, daß die Kraft zur Repräsentation, die dem abendländischen Staatsphilosophen Eins und Alles zu sein scheint, selbst wieder nur Ausfluß und Wirkungsweise des eigentlichen Lebensprinzips der Kirche, der in Christus geoffenbarten Barmherzigkeit und Liebe Gottes ist; daß die Liebe sowohl das konstitutive Prinzip der Kirche wie der Inhalt ihrer Sendung in die Welt hinein ist. Das Wort „Liebe"

fehlt in dieser Schrift von der Kirche, ebenso wie das Wort „Heiliger Geist", dagegen steht an seiner Statt das Wort „Humanität": Carl Schmitt wechselt hier wenigstens auch nicht im Ausdruck in die christlichen Kategorien hinüber. Nirgends wird die juridische Auffassung der Repräsentation, als immanentes Prinzip und Quelle der Form der Kirche, durchbrochen von der gläubigen Erkenntnis der dienenden Rolle der Form und ihrer wahren Quelle. Denn gerade weil und insoweit die Kirche nicht nach Prinzipien und immanentem Formgesetz sich aufbaute, sondern, mit dem Blick auf die Sündennot der Welt, aus dem Glauben, in der Liebe und auf Hoffnung hin wirkte, ward ihr das Geheimnis der Form als wirkende Kraft verliehen. Das Geheimnis, wie der lebendige Strom des Geistes jedes zur rechten Stunde von ihm ergriffene weltliche Mittel auch rechtfertigt, heiligt und erneuert und darin freilich dem Weltblick jene „complexio oppositorum" darbietet, mit deren eindrucksvollen Darstellung, aber auch paradoxen Uebersteigerung Carl Schmitt dem antirömischen Affekt begegnet. Denn abgesehen davon, daß es denn doch nicht angeht, die geschichtlich nacheinander gelebten Lebensformen der Kirche auf der Ebene der Gleichzeitigkeit oder der ungeschichtlichen Seins-Ebene zu versammeln und damit die Gegensätze weithin überhaupt erst zu bilden, erkennt Schmitt in fast naiver Gutgläubigkeit unterschiedslos auch vieles Abwegige der empirischen Kirche als ihrem Wesen gemäß an: eben aus der Leidenschaft heraus, die Paradoxie der kirchlichen complexio oppositorum möglichst eindringlich zu machen und damit die souveräne Kraft der politischen Gestaltung der Kirche zu erweisen.

Carl Schmitt bleibt konsequent in der Linie seiner juridischen Repräsentations-Idee auch in den prakti-

schen politischen Folgerungen. Die römische Kirche — so fährt er fort — habe heute in Europa keinen repräsentativen Gegner mehr. Uebrig geblieben aus dem Auflösungsprozeß des ökonomisch-technischen Zeitalters sei im Liberalismus der Rest der überlieferten westeuropäischen Bildung und auf der anderen Seite zwei große dieser Bildung feindliche Massen: das klassenkämpferische Industrieproletariat und das von Europa sich abwendende Russentum, beides Produkte der Entformung. Es sei zwar möglich, daß in diesen gestaltlosen Gebilden potentiell die Fähigkeit zu einer neuen Form liege, die auch das ökonomisch-technische Zeitalter zu gestalten vermöchte. Aber im Hinblick auf ihre alles überlebende Dauer könne die Kirche warten; solchen unrepräsentativen Mächten gegenüber brauche sie, die verkörperte Repräsentation, nicht Partei zu ergreifen! Erst und einzig eine politische, eine Rechtsordnung könne die Kirche zur Stellungnahme veranlassen, weil nur eine solche, weil letzterdings also nur der Staat, ihrer würdig sei, ihr korrespondiere. Es sei jedoch kein Zweifel, so schließt Carl Schmitt, daß ohne ausdrückliche Entscheidung jetzt die Kirche im praktischen Fall (wie etwa im Fall Bakunin contra Mazzini) auf der Seite von Idee und westeuropäischer Zivilisation zu finden sei.

Carl Schmitt enthält sich einer ausdrücklichen Stellungnahme zu den Zukunftsaufgaben der Kirche. Aber die praktischen Folgerungen ergeben sich aus der Ueberzeugung, von der wir die Schrift getragen sehen: daß nämlich der Kirche, kraft ihrer Dauer als politische Institution, die Aufgabe zugewiesen sei, über dieses auflösende Zeitalter hinweg die Restauration Europas oder des Abendlandes als eines geistigen Systems zu voll-

ziehen: denn sie ist „die complexio alles Ueberlebenden ... Sie ist die Erbin" (S. 80).

In ihrer eindringlichen und klaren geistigen Prägung fordert die Schrift, ohne es zu wollen, zu einer geistigen Entscheidung heraus, die sie doch selbst vermeidet. Diese Entscheidung ist hier gegeben und begründet worden: im Sinn einer grundsätzlichen Ablehnung.

Inmitten der geistigen Kämpfe der Gegenwart, der Kämpfe zwischen dem Geist zweier Geschichtsepochen, sehen wir in dieser Schrift einen letztmöglichen Selbstbehauptungsversuch der abendländischen Staatsmetaphysik, die sich in die Kirche rettet und von ihr, als Arche Noah, nach der Sintflut die Restauration der abendländisch-antiken Staatenwelt und Humanität erwartet.

Wir sind dieser Auffassung gegenüber nicht in den Irrtum gefallen, der Kirche als solcher ein direktes Wirken auf das politische Leben, ihre Oekumene schlechthin abzusprechen. Aber daß dieses Wirken der Kirche auf das politische Leben einen anderen Ursprung hat, in seiner geschichtlichen Bewegung und Gestaltung von anderen Motiven bestimmt wird und heute zu völlig anderen Erwartungen führt als sie bei Carl Schmitt und den philosophischen Objektivisten unter den Katholiken zu finden sind: dies freilich steht uns fest. Ist die Kirche das, wofür Carl Schmitt sie ausgibt, dann sind seine Folgerungen richtig. Dann hat der Großinquisitor gegen Christus recht. Ist die Kirche aber das Sakrament der Agape, dann wird sie den Cordon, den die Juristen um sie ziehen, durchbrechen: dann wird sie nicht die aristokratische Erbin sein, die ihres Partners harrt, sondern sie wird den Notschrei der unrepräsentativen „Gesell-

schaft“ an sie hören und Samariterdienst in der Form üben, die ihr die Liebe eingibt und die „hier und jetzt“ eben nottut. In Gestalt der abendländischen staatlich-juridischen Repräsentation — darin hat Carl Schmitt recht — kann die Kirche diesen unrepräsentativen Mächten gegenüber freilich nicht „Partei ergreifen“. Hier gilt das Wort Eugen Rosenstocks im ganzen Umfang: „Weder die mittelalterliche Kirche, noch der neuzeitliche Staat, haben Ordnungen hervorgebracht, um die Dämonen der „Gesellschaft“ zu bannen, an deren Bändigung heute unser Fortleben geknüpft ist.“

LEHREN DES BAYRISCHEN KONKORDATS

Der monatelange Kampf um das Konkordat zwischen dem Hl. Stuhl und dem Volksstaat Bayern, der sich nach mehrjährigen geheimen Verhandlungen kurz vor dem Abschluß (1924/1925) in der Oeffentlichkeit abspielte, hat in den Reihen der deutschen Katholiken selbst merkwürdiger Weise zu keinen Auseinandersetzungen geführt. So trug denn dieser Kampf ganz das Gesicht des Kulturkampfes, nur daß anstelle des Staates politische Parteien die Gegenfront bildeten. Die kritischen Stimmen einzelner Katholiken mußten sich gefallen lassen, dieser gegnerischen Front eingereiht zu werden, weil ihre Stimmen zu schwach und zu vereinzelt waren, um einer innerkirchlichen, katholischen Bewegung ein Gesicht zu geben, das sich deutlich von dem der liberalen und sozialistischen Front wie von dem der kirchenpolitischen Front des Zentrums und der bayrischen Volkspartei abhob.

Es ist dies um so bedauerlicher, als hier eine der wichtigsten kirchenpolitischen Anlässe verpaßt wurde, um den religiös-kirchlichen Bestrebungen unter den Katholiken, die auf Ablösung des vergangenen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche hinzielen und auf dem Wege einer innerkirchlichen Besinnung und Einkehr eine dem kommenden Zeitalter entsprechende erneute Begegnung zwischen Kirche und „Welt" vorbereiten wollen, einen sichtbaren Willensausdruck zu geben. Noch allzu stark im Stadium der unverbindlichen Aussprache und Diskussion verharrend, haben diese jüngeren katholischen

Strömungen die Notwendigkeit nicht erkannt, zu solchen das innere Leben und das äußere Wirken entscheidend mitbestimmenden Geschehnissen, wie es ein Konkordatsabschluß ist, Stellung zu nehmen. Die hier dargebotenen „Randglossen" zum bayrischen Konkordat sind in den Wochen der öffentlichen Diskussion an einer besonders sichtbaren Stelle veröffentlicht worden, haben auch wohl vielfache Beachtung und geheime Zustimmung in katholischen Kreisen, aber keine öffentliche Unterstützung gefunden. Sie haben aber deshalb an aktueller Bedeutung keinesfalls verloren. Denn solche Anlässe, wie die bayrischen Konkordatsverhandlungen, werden sich wiederholen, und außerdem kann an diesem Beispiel in einzelnen Zügen deutlich werden, wessen es überhaupt an der Zeit ist: in welchem Geist und in welcher Richtung wir der Zukunft der Kirche und der zukünftigen Welterneuerung durch sie dienen müssen. Uns leitet also hier nicht der Wille, Kritik zu üben, sondern das Gebot, der Kirche zu dienen und mit ihr der Erneuerung des Irdischen.

Die dem Katholiken geläufige Auffassung von dem bayerischen Konkordatsabschluß geht dahin, daß es sich dabei gegenüber dem Staat um die Sicherung der Freiheit seiner katholischen Ueberzeugung und der Freiheit seiner Kirche als Religionsgemeinschaft handle. Studiert man aber nun den Wortlaut dieses Vertrags, dann ergibt sich, daß er in dieser Beziehung in keinem Punkte über die Freiheiten hinausgeht, die die neue Reichsverfassung den Katholiken und ihrer Kirche staatsrechtlich garantiert, ja daß er diese Freiheiten in wichtigen Punkten wieder einschränkt. Dagegen verstärkt sich der Eindruck, daß das Konkordat darüber hinaus ein wichtiges anderes Ergebnis erstrebt hat: nämlich den juridischen, kirchenrechtlichen

Einfluß der Kurie innerhalb des deutschen katholischen Kirchenvolkes mit staatsrechtlicher Hilfe zu sichern und zu erweitern und die innerkirchliche Handlungsfreiheit der deutschen Katholiken damit zu beschränken. Dies letztere ist die notwendige Folge des ersten, braucht also nicht einmal beabsichtigt worden zu sein. Den deutschen Katholiken wird nämlich durch den besonderen Inhalt des Vertrags nicht nur zu Gunsten der Kurie die Möglichkeit beschnitten, kraft ihrer staatsbürgerlichen Rechte sich wie in diesen Jahren frei und selbständig für die Freiheit und Existenz der Kirche im Staat einzusetzen, sondern, was viel folgenschwerer ist: der kirchlichen Behörde werden im Konkordat völkerrechtlich und durch das Mantelgesetz staatsrechtlich garantierte Beihilfen des bayrischen Staates zur Kirchenzucht und zur Aufrechterhaltung der innerkirchlichen juridischen Verfassung geleistet. Das Konkordat gewährt also der Kurie durch den bayrischen Staat zugleich eine gewisse machtpolitische Rückendeckung, an der auch die innerkirchlichen Einflüsse und die innerkirchliche Selbständigkeit der deutschen Katholiken ihre Schranken finden, weil sie der Staatsgewalt unterworfen sind und der Staat sie an diesen Staatsvertrag bindet. Es ergibt sich z. B. auf Grund dieses Vertrages die Möglichkeit, daß die Kurie sich des Armes des Staates bedienen könnte, um in gewissen Fällen innerkirchlich-„demokratischen" Bestrebungen des Kirchenvolkes, wie z. B. in der Frage der Bischofswahl durch das Domkapitel ect., auch mit staatlicher Hilfe Halt zu gebieten. Nicht dies ist hier die Frage, ob die Kurie solches beabsichtigt hat oder zutreffenden Falles diese Möglichkeit benutzen würde, sondern daß heute Konkordate abgeschlossen werden, in denen institutionell solchem Fall die Handhabe geboten wird. So enthält das Konkordat Ansätze zu einer staatlich-

kirchlichen Restauration, die einen Rückfall in die staatskirchlichen, bezw. kirchenstaatlichen Verhältnisse der Vergangenheit bedeuten, und dies in einem Zeitpunkt, wo alle Restaurationsversuche des letzten Jahrhunderts sich als erledigt erwiesen haben. Wir wollen dabei garnicht in Anschlag bringen, daß diese Ergebnisse überdies den wichtigsten diesbezüglichen Artikeln der Reichsverfassung widersprechen (Art. 137, Abs. 2, Art. 149, Art. 142—44).

Zur Kennzeichnung dieses Sachverhaltes seien hier die wichtigsten Bestimmungen herausgezogen:

Konkordat, Artikel 8 § 2 heißt es: „Dem Bischof und seinen Beauftragten steht das Recht zu, Mißstände im religiös-sittlichen Leben der katholischen Schüler . . . bei der staatlichen Unterrichtsbehörde zu beanstanden, die für entsprechende Abhilfe Sorge tragen wird."

Es liegt wohl auf der Hand, daß die nach dem Wesen der Kirche allein berechtigte innere Kirchenzucht hier nach den äußeren Machtmitteln des Staates greift, um ihrer geistlichen Gewalt über ihre Glieder eine weltliche Verstärkung zu sichern, wie dies im Mittelalter der Fall war, als der Ketzer zugleich als staatlicher Verbrecher galt. Zugleich bedeutet diese Bestimmung die Ausschaltung oder Einschränkung des Elternrechts in einer Weise, die im stärksten Widerspruch steht zu der sonst bevorzugten kirchenpolitischen Praxis, gerade das unverletzliche Recht und den Willen der Erziehungsberechtigten gegen das staatliche Schulprogramm ins Feld zu führen.

Konkordat Artikel 5 § 1: „Der Unterricht und die Erziehung der Kinder an den katholischen Volksschulen wird nur solchen Lehrkräften anvertraut werden, die geeignet und bereit sind, in verläßlicher Weise

in der katholischen Religionslehre zu unterrichten und im Geiste des katholischen Glaubens zu erziehen."

Artikel 5 § 2: „ . . die Erteilung des Religionsunterrichtes setzt die missio canonica durch den Diözesanbischof voraus." . .

Den Katholiken ist es selbstverständlich, daß die Erteilung des kirchlichen Religionsunterrichts nur Lehrern anvertraut wird, deren Rechtgläubigkeit und Lehrbefähigung das kirchliche Lehramt sich durch Erteilung oder Entziehung der missio canonica versichert. Die Struktur und die Verwaltungsart der missio canonica als innerkirchliche Frage ist hier nicht zu behandeln. Auch die Leitung und Beaufsichtigung des Religionsunterrichts an den Volksschulen, Mittelschulen und höheren Lehranstalten, die Artikel 8 § 1 des Konkordats der Kirche gewährleistet, gehört zur notwendigen Freiheit der Kirche und bedeutet an sich keinesfalls eine Unterdrückung der „Gewissensfreiheit", wie manche Protestkundgebungen bayrischer Lehrerkreise oder solcher Nichtkatholiken, die die dogmatischen Bindungen der Kirche nicht verstehen, es darstellen.

Dasselbe gilt zunächst auch für Art. 3 und 4 des Konkordats, die für die theologische Lehre und den theologischen Unterricht an den theologischen Fakultäten und Seminaren den maßgebenden Einfluß des kirchlichen Lehramtes sicherstellen. Die theologische Lehr-Freiheit kann sich wohl auf den Artikel 142 der Reichsverfassung berufen, aber nur im Hinblick auf den Staat und das Staatsvolk, hat aber innerhalb der Kirche keine Geltung und würde, ihr gegenüber in Anwendung gebracht, einen mißbräuchlichen Eingriff in die innerkirchliche Lebensordnung darstellen: denn der Bestand der Kirche ruht auf der dogmatischen Bindung ihrer Glieder, sofern diese sich nicht auf Grund der innerkirch-

lich und heute auch staatlich gewährleisteten freien Entscheidung dieser Bindung entziehen, also sich von der Kirche lösen. Ein Schritt, der z. B. in Preußen bis zum Jahre 1873 gerade aus staatsbürgerlichen Gründen unmöglich war, oder nur in Form des Bekenntniswechsels.

Andererseits hat — kraft Artikel 142 der Reichsverfassung — der Staat nicht das Recht, die staatlich gewährte, verfassungsmäßig gesicherte Freiheit der Lehre durch eine vertragliche Verpflichtung gegenüber der Kirche für Theologieprofessoren als Staatsbeamte aufzuheben: Die Sicherung der Gewissensfreiheit auch in der Lehre ist gerade ein Werk der Kirche, die das Gewissen ihrer Glieder durch die Jahrhunderte hin dem Staatsgeist faktisch entzog, bis diese auch staatsbürgerlich die Gewissensfreiheit als Recht beanspruchten und sich errangen.

Die Problematik liegt aber nun in der zwieschlächtigen Stellung der katholischen Theologieprofessoren an den staatlichen Fakultäten: daß nämlich für sie, als Staatsbeamte, die Freiheit der Lehre gilt und nicht geschmälert werden darf, die Kirche aber über ihre theologischen Lehrer die geistliche Lehrgewalt ausüben muß und mit der Entziehung der missio faktisch die Stellung des Theologieprofessors als eines offiziellen kirchlichen Lehrers entkernt. Obwohl die Reichsverfassung das Staatskirchentum kategorisch aufgehoben hat, ist ein Rest davon in Artikel 149 Absatz 3 (Aufrechterhaltung der theologischen Fakultäten) noch beibehalten, mit dem Abstrich, daß die Entziehung der missio canonica durch die Kirche für den Theologieprofessor keine staatsrechtliche Folge mehr hat. Dieser Widerspruch ermöglicht gegebenenfalls eine Vergewaltigung der Kirche. Diesem Zwiespalt sucht das bayrische Konkordat damit zu entgehen, daß es

einen Schritt rückwärts ins Staatskirchentum tut und den Staat verpflichtet, im Falle „trifftiger Gründe", dem Willen der kirchlichen Behörden gemäß den betr. Dozenten oder Religionslehrer „unbeschadet seiner staatsdienerlichen Rechte" zu „ersetzen". Mit diesem Schritt rückwärts aber ist keine zeitgeforderte Lösung der Schwierigkeit gefunden, die notwendig durch eine Ablösung auch des letzten Restes des Staatskirchentums hindurchführt.

Angesichts gewisser innerkirchlichen Tendenzen der Gegenwart aber, die auf eine immer stärkere Uniformierung der theologischen Bildung im Sinne bestimmter Lehrsysteme und auf eine zunehmende Verengerung der theologischen innerkirchlichen Lehrfreiheit hinzielen, erweist sich freilich die Erhaltung der katholischen theologischen Fakultäten durch den Staat, sein Mitwirkungsrecht bei der Besetzung und die verfassungsmäßige Erschwerung der Abberufung derzeit als ein notwendiges Gegengewicht gegen die erwähnten innerkirchlichen Tendenzen; deshalb erscheint es uns um der Gesund-Erhaltung des innerkirchlichen Lebens willen geboten, zunächst den inneren Widerspruch, wie er in der Stellung der Dozenten der katholischen Fakultäten liegt, bestehen zu lassen, um wenigstens auf diese Weise die notwendige Berührung der Theologen mit dem übrigen Geistesleben zu ermöglichen und den Theologieprofessoren eine gewisse geistige Eingenständigkeit zu garantieren. Denn in d i e s e m Zeitpunkt würde die Preisgabe der theologischen Fakultäten an den Universitäten nur den reaktionären Strömungen innerhalb des derzeitigen kirchlichen Lebens dienen.

Unser schwerstes Bedenken aber richtet sich gegen den Punkt des Konkordats (Art. 5, § 1), der die Anstellung an katholischen Volksschulen — die die Regel in Bayern bilden sollen —, von der B e r e i t s c h a f t des Lehrers

abhängig macht, auch Religionsunterricht zu erteilen. Die sämtlichen, meist gewundenen Regierungserklärungen im Verfassungsausschuß des bayrischen Landtags haben nur bestätigt, daß hier der Angelpunkt der schulpolitischen Artikel des Konkordats zu suchen ist und daß von hier aus auch die übrigen „an sich" weithin berechtigten Bestimmungen der bereits behandelten Artikel 5 und 8 ihre gefährliche Zuspitzung erfahren. Wir sehen hier einmal ganz von Artikel 149, Absatz 2, der Reichsverfassung ab, wonach die Erteilung des Religionsunterrichts der Willenserklärung des Lehrers vorbehalten bleibt und zwar unbeschadet seiner übrigen Lehrtätigkeit, und gehen von dem Sinn dieser Konkordats-Bestimmung aus. Dieser scheint uns in folgendem zu liegen: Die kirchliche Behörde gewinnt 1. durch den über sämtliche Lehrer an katholischen Schulen verhängten Zwang, Religionsunterricht erteilen zu müssen, 2. durch ihr Aufsichtsrecht über diesen Unterricht, und 3. durch die staatsrechtlich garantierte Bindung des Religionsunterrichts an die Erteilung oder Entziehung der kirchlichen missio canonica die wirkliche, wenn auch nicht formalrechtliche Herrschaft und Aufsicht über die katholische Schule überhaupt. Denn die kirchliche Behörde hat auf Grund dieses Art. 5, § 1 nicht nur das selbstverständliche Recht einem Lehrer die missio canonica zu entziehen und ihn damit zur Niederlegung des Religionsunterrichts zu nötigen; sondern die staatsrechtlichen Folgen dieses kirchenbehördlichen Schrittes gehen weiter: er kann gemäß dieser Konkordatsbestimmung auch zur Amtsenthebung des Lehrers führen, da die Lehrtätigkeit an katholischen Volksschulen unablöslich mit der Eignung und Bereitschaft des Lehrers verbunden ist „in verläßlicher Weise in der katholischen Religionslehre zu unterrichten und im Geiste des katholischen Glaubens zu erziehen."

Ueber diese Eignung aber, von der die ganze Existenz des Lehrers an katholischen Volksschulen abhängt, entscheidet das kirchliche Amt durch Erteilung oder Entziehung der missio canonica. Dies bedeutet aber eine maßgebliche, staatsrechtlich garantierte Herrschaft der Kirche über die katholische Schule des Volkes (die in Bayern die Regel ist), also eine geistliche Herrschaft über weltliche Institutionen, als welche die öffentlichen Schulen des Volkes ihrem Kern und ihrer Struktur nach aufzufassen sind (vergl. die Abhandlung „Katholische Schulpolitik und christliche Zeitaufgabe" in diesem Buch). Gerade dies aber ist die der vergangenen mittelalterlichen Epoche angehörige Form der christlichen Weltdurchdringung, als die Kirche — als Kirche! — eine potestas directa in temporalibus ausübte und beanspruchte. Wir aber lehnen für heute und für die kommende Zeit solche Art der Verchristlichung irdischer Bereiche durch Herrschaft der Kirche über das Säkulare ab — gerade um einer neuen, echternen Wirkform der Kirche in die Welt hinein den Weg zu bereiten.

Diese Konkordatsbestimmung, die den katholischen Volksschullehrer in seiner Berufsexistenz an den Religionsunterricht bindet, hat aber noch eine andere folgenschwere Bedeutung. Sie birgt nämlich für den Lehrer an katholischen Volksschulen einen G e w i s s e n s z w a n g in sich, der sich nicht mehr durch den Hinweis auf die den Katholiken selbstverständliche innerkirchliche Bindung und auf die jedem Katholiken offenstehende Entscheidungsfreiheit rechtfertigen läßt. Dieser G e w i s s e n s z w a n g ist damit gegeben, daß es dem Lehrer — wir denken vor allem an die zahlreichen jungen Lehrer und Lehrerinnen zwischen 20 und 30 Jahren — z. B. im Falle einer inneren, vielleicht nur vorübergehenden Krise, die ihm die Erteilung des Religionsunterrichts verbietet, aber auf seinen

übrigen Unterricht keinen maßgebenden Einfluß ausübt, im Hinblick auf die drohenden Folgen ungemein erschwert wird, den Religionsunterricht aus innerer Reinlichkeit niederzulegen und die Krise auszutragen. Er wird vielmehr genötigt sein, seiner Ueberzeugung das Opfer des Amtes zu bringen oder zum Heuchler zu werden, der die Kinder Dinge lehrt, die er gemäß seiner inneren Verfassung mit gutem Gewissen zur Zeit nicht lehren d a r f. Die unabwendbare Folge wird dann sein, daß davon gerade die wertvollsten Menschen und Lehrer am stärksten betroffen werden und daß die katholischen Schulen auf diese Weise anstelle geistig und seelisch lebendiger Lehrer zwar korrekte, aber innerlich ungerührte und deshalb lieblose Instrukteure und zahlreiche Heuchler aus Not züchten. Daß die bayerische Regierung, gedrängt von der Volksvertretung, sich schließlich zu gewissen Kautelen verpflichtete, die eine Auswirkung dieser Konkordatsbestimmungen auf die möglichen Folgen hin verhindern sollen, ändert an der Tragweite und dem Charakter dieser Artikel nichts.

Es sind nun im Konkordat gewisse Bestimmungen enthalten, die zwar, von der einen Seite gesehen, die von der Reichsverfassung garantierte innere Selbstverwaltung der Kirche noch einmal ausdrücklich für bestimmte Fälle sicherstellen, die aber andererseits durch ihre staatsrechtliche Geltung für das bayrische Kirchenvolk zukünftig etwaige Bestrebungen der bayrischen Katholiken, eine k i r c h e n r e c h t l i c h e Aenderung dieser i n n e r k i r c h l i c h e n Ordnung herbeizuführen, staatsrechtlich unterbinden. Somit greift in diesen Fällen der Staat zukünftig automatisch mit seiner Gewalt in die innerkirchlichen Ordnungsfragen ein, wenn es nämlich den Gliedern der Kirche, die zugleich der bayrischen Staatsgewalt unterliegen, beifallen sollte, auf innerkirchlichem Weg

Aenderungen dieser kirchenpolitischen Ordnung zu erstreben.

Heranzuziehen sind vor allem die Artikel 14 und 12. Artikel 12 bestimmt, daß der jetzige Stand der Kirchenprovinzen und Diözesen nicht verändert wird. Mag nun der bayrische Staat ein vorwiegendes Interesse daran haben, diesen Stand der Bistümer garantiert zu sehen, oder mag dieses besondere Interesse, über die summarische staatsrechtliche Garantie des Artikels 197 der Reichsverfassung hinaus, auf Seite der Kurie vorhanden sein: auf jeden Fall kann der Kämpfer für die innere Gestaltungsfreiheit der Kirche in dieser kirchlich-staatlichen Fixierung eines territorialen Verfassungszustandes das zukünftig hemmende Moment nicht übersehen. Aber wichtiger ist Artikel 14: Darnach hat der Hl. Stuhl volle Freiheit in der Ernennung der Erzbischöfe und Bischöfe. Bei Erledigung eines Sitzes hat das beteiligte Domkapitel dem Hl. Stuhl unmittelbar eine Liste von Kandidaten zu unterbreiten. Unter diesen wie auch unter den von den bayrischen Bischöfen und Kapiteln je in ihren Triennal-Listen Bezeichneten behält sich der Hl. Stuhl freie Auswahl vor. Da nach der Reichsverfassung Artikel 137, Absatz III jede Mitwirkung des Staates bei der Vergebung kirchlicher Aemter aufgehoben ist, was soll es da mit dieser staats- und völkerrechtlichen Festlegung innerkirchlicher Aemterverfassung und Aemterbesetzung? Es ist möglich, daß die Kurie die Freiheit der Kirche gerade in diesem Punkt vor den Folgen einer möglichen Restauration der bayrischen Monarchie völkerrechtlich ausdrücklich sicherstellen wollte; denn der bayrische König besaß bis 1918 das Nominationsrecht auf die Bischofsstühle. Trifft diese Deutung zu, dann bleibt immer noch die Frage offen, zu welchem Zweck der Konkordatstext über die allgemeine Sicherung

der kirchlichen Ernennung der Bischöfe und Erzbischöfe hinaus das zentralistische Wahl- und Ernennungsrecht des Hl. Stuhles in den Einzelheiten festlegte und damit für das bayrische Kirchenvolk auch staatsrechtlich verbindlich machte? Es ist hier in den geheimen Verhandlungen zwischen bayrischer Regierung und Kurie ohne Beteiligung des Kirchenvolkes eine innerkirchliche Verfassungsfrage in einem Sinne und in einer Art gelöst worden, die nicht ohne weiteres kirchlich selbstverständlich ist. Denn wir haben auch in Deutschland noch allenthalben die Wahl des Bischofs als eine eigene Angelegenheit des Bistums, dem örtlichen Domkapitel vorbehalten. Und die zeitberufene Tendenz in der Kirche geht nicht auf Zentralisation, sondern auf Dezentralisation und u. a. auch auf stärkere Verselbständigung der Bischofskirchen. Nachdem das vatikanische Konzil mit dem Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes nicht zugleich auch die Stellung der Bischöfe neu präzisiert hatte, war die Folge eine immer stärkere Zunahme des zentralistischen Kurialsystems, unter der wir noch heute stehen und die auch in dem Artikel 14 des Konkordats sich erfolgreich auswirkt. Wir können darin nur eine Tendenz erblicken, die unseren Bestrebungen um die zukünftige innere Ordnung der Kirche entgegengesetzt ist. Und wir sind anderer Ansicht als der bayrische Ministerpräsident Held, der im Verfassungsausschuß des bayrischen Landtags erklärte: „Wenn sich der Hl. Stuhl verpflichtet hat, nur einen Kandidaten aus den von den Domkapiteln aufgestellten Listen zu erwählen, so ist das ein außerordentliches Zugeständnis."

Das Konkordat ist wohl in seiner zeitgeschichtlichen Bedeutung nicht vollständig zu verstehen, wenn wir nicht die politische Lage Bayerns und die Motive der hinter dem Konkordat stehenden politischen Mächte hinzuziehen. Es sei nur in aller Kürze verwiesen auf die Erklärungen

der bayrischen Minister und der Vertreter der Bayrischen Volkspartei im Verfassungsausschuß des Landtags; darin treten die eigentlichen Triebkräfte klar hervor: es soll in Bayern mit dem Konkordat ein kulturpolitisches Programm zur Durchführung gebracht werden, das sowohl in der Kirche wie im Staat der Restauration überlebter Ordnungen dient: der Erneuerung des „Bundes von Thron und Altar" in modifizierter Abwandlung. Bayrische Volkspartei und die ihr hörige Regierung rechneten dabei mit den alten Kulturkampf-Gefühlen der Katholiken, die nicht zu unterscheiden vermögen zwischen den Ansprüchen und Interessen des derzeitigen juridischen Kurial-Systems und den echten Freiheitsrechten der Kirche, wie sie ihrer ewigen, und doch neuartig in die Zeit eingreifenden Sendung entsprechen. Diese zu erringen und zu wahren wollen wir deutsche Katholiken uns nicht nehmen lassen. Und was wir unserer Kirche errungen haben, das mag dann auch noch völkerrechtlich durch ein Reichs-Konkordat gesichert werden, dem das bayrische Konkordat aus sehr durchsichtigen Gründen vorgreift. Wir sehen uns aber um der Kirche willen genötigt, dagegen anzukämpfen, daß, wie in Bayern, in jahrelangen geheimen Verhandlungen zwischen Regierung und Kurie ein Vertrag ausgearbeitet und als „Entweder-Oder" der Volksvertretung aufoktroiert wird, der das katholische Kirchenvolk als Vertrags-Objekt behandelt und es an keinem Punkt der Vorverhandlungen in seinen Gliedern hat zu Wort kommen lassen.

WIEDERVEREINIGUNG DER KIRCHEN ODER EINUNG DER CHRISTEN?

Die Frage der Wiedervereinigung der christlichen „Kirchen", der römischen Kirche, der Ostkirche, der evangelisch-protestantischen Bekenntnisse, kann von verschiedenen Blickpunkten aus gestellt werden. Sie wird von vielen verstanden unter dem Gesichtspunkt, die „K i r c h e n" wieder zur Vereinigung zu bringen: das Ergebnis sei dann d i e K i r c h e. Das ist der Zielgedanke des schwedischen Erzbischofs Söderblom und der von ihm inaugurierten Weltkonferenzen. Die Katholiken lehnen diesen Standpunkt für sich ab: gemäß der Auffassung des Lehramtes verstehen sie unter der Union die R ü c k k e h r der getrennten Konfessionen in die römische Mutterkirche, vielleicht in der Form der Angliederung. Diesen beiden grundsätzlich verschiedenen Auffassungen ist gemeinsam, daß sie die Wiedervereinigung als o f f i z i e l l e n Akt ansehen, und daß eine h o r i z o n t a l e Einheit erstrebt wird, auf der Grundlage von dogmatischen und kirchenrechtlichen, im weitesten Sinn von kirchenpolitischen Auseinandersetzungen. Die vorbereitende Verständigung und Fühlungnahme ist hierbei an dem offiziellen Ziel einer horizontalen Einigung orientiert.

Unsere Betrachtung sieht die Frage anders: nämlich nicht als Aufgabe der Wiedervereinigung der K i r c h e n, sondern als Aufgabe der E i n i g u n g d e r C h r i s t e n: als Aufgabe, aus dem Innern der Konfessionen, ohne ihren Bestand anzutasten, Begegnungen ökumenischer Art zu

ermöglichen, Keimzellen echter Verständigung zu schaffen, die Einigung der „Kirchen" in der Einen heiligen katholischen Kirche aber auf Hoffnung hin dem Wirken des heiligen Geistes anheimzugeben, dessen Stunde nicht vorgegriffen werden darf. In der Adventszeit dieser kommenden Stunde sehen wir freilich unsere Aufgabe gestellt.

Damit ist nicht etwa nur eine Aenderung der Methode gegenüber den anderen Bestrebungen eingetreten, nämlich ein stärkeres Zurückstecken der Pfähle, sondern die Frage ist auf einer ganz anderen Ebene aufgenommen: jenseits aller Versuche, die Unionfrage durch kirchenpolitische Organisation der kirchlichen Einheit zu lösen. Wie h i e r die Frage gestellt und zu klären versucht wird, setzt sie d i e Kirche als existent v o r a u s, und nur um einen zeitberufenen Durchbruch der Tiefenkräfte der Kirche in den Begegnungen zwischen den Konfessionen ist es uns zu tun: daß hier und dort, auf den Anruf dieser Zeit, die Eine heilige Kirche in ihren Gliedern ursprünglich an den Tag trete und kraftvoll sich bezeuge.

I

Vom Standpunkt des Amtes aus gesehen erscheint uns die Frage der Wiedervereinigung der getrennten christlichen Bekenntnisse nach menschlichem Ermessen nicht lösbar. Wir lassen uns allzu leicht dadurch täuschen, daß ein allgemeines lebhaftes Interesse an dieser Frage eingesetzt hat, daß der heilige Stuhl mit besonderem Eifer dem Osten seine Aufmerksamkeit widmet und für die Vorbereitung der Wiedervereinigung das orientalische Institut in Rom errichtet hat, daß die Rückkehrbestrebungen einzelner Patriarchate des Ostens sich verstärken, daß die der Unionfrage gewidmeten Werke des großen russischen Religionsphilosophen Solovjeff sich in

katholischen Kreisen zunehmender Verbreitung erfreuen usw. Ziehen wir aber die kirchenrechtliche und dogmatische Seite der Frage in Betracht, die letzten Endes auch heute für die offiziellen Einigungsbestrebungen die wichtigste ist, so tun sich uns breite Klüfte auf, Klüfte, die zwischen der römischen Kirche einerseits und der Ostkirche und dem Protestantismus andererseits sogar tiefer zu klaffen scheinen als zwischen Ostkirche und Protestantismus.

Auf Dogma und Kirchenrecht gesehen, haben sich alle Gegensätze zwischen den drei Bekenntnissen seit ihrer Trennung wesentlich verschärft und vermehrt. Darüber darf das Nachlassen der gegenseitigen Bekämpfung nicht hinwegtäuschen. Die Ausbildung der römischen Kirche seit der Trennung der Ostkirche, in Verfassung, Dogma, Kirchenrecht und Organisation, steht dem ostkirchlichen Leben diametral entgegen. Die östliche Orthodoxie verneint z. B. die Idee der äußeren kirchlichen Autorität vollständig. Ihr ist das Kirchenvolk und der in ihm wirkende heilige Geist der eigentliche Schützer der Wahrheit, nicht, wie man oft meint, die Konzilien der Bischöfe. Der geschichtliche Weg Roms, der zur Unfehlbarkeit des Papstes, zur aktiven Weltdurchdringung, ja Weltbeherrschung und zur einheitlichen zentralistischen Organisation führte, dieser 900jährige Weg ist dem Osten fremd. Es gibt für die Ostchristen mit ihren andersartigen Erfahrungen keine Uebergangsmöglichkeit zu dem System der katholischen Theologie, wie es sich seit der Scholastik im Anschluß an Aristoteles herausgebildet hat. Keine Brücke führt von ihnen zur Kirchenpolitik des Vatikans und zu der für die sittliche Disziplinierung der abendländischen Menschheit ausgebildeten Moraltheologie. Der Parusie, der Wiederkunft des Herrn, zentral zugewandt, liegt dem Osten die Auffassung der Kirche als Reich

Gottes gänzlich fern: eine Auffasung, die tatsächlich der Tendenz der römischen Kirche in die irdischen Bereiche hinein zu Grunde liegt, und die auch immer wieder ausdrücklich betont wird. Es sei erinnert an das Büchlein „Römischer Katholizismus und politische Form" von Carl Schmitt, für das die Auffassung der Kirche als Reich Gottes, als societas perfecta grundlegend ist und das demgemäß den Weltimperialismus der römischen Kirche als zentrale Aufgabe rechtfertigt.

Am stärksten tritt der Gegensatz zum Osten hervor in der Dogmenbildung. In ihrem Mittelpunkt, der Trinitätslehre, weicht die östliche von der abendländischen Auffassung wie es den Anschein hat, von Grund aus ab[1], nicht nur in der filioque-Lehre. Die Trinitätslehre in ihrer spezifisch abendländischen Fassung ist aber der Grundstock der gesamten abendländischen Dogmatik. Aehnliche zentrale Gegensätze ergeben sich in der Christologie, in der Mariologie, in der Lehre vom Fegfeuer und auch weithin in der Sakramentenlehre. Die geradezu fundamentale Sophia-Lehre des Ostens ist seit Augustinus im Westen so gut wie erloschen. Dagegen besteht im Dogmatischen neuerdings eine starke Annäherung der protestantischen Theologie an die ostkirchliche.

Es dürfte mit diesen Andeutungen klar genug geworden sein, daß die Differenzen sich nicht im Grunde auf verschiedene Gewichtsverteilungen zurückzuführen lassen: etwa daß die Ostkirche eben stärker eschatologisch, auf die Endzeit eingestellt und deshalb beschaulicher und unentfalteter sei, die Westkirche dagegen kraft ihrer geschichtlichen Aktivität und ihres Formwillens die ihr verliehenen Potenzen in einer reichen Mannigfaltigkeit aus-

[1] Vergl. Nikolaus Hackl, „Wer wird sich zuerst vereinigen?" (Rhein-Main. Volkszeitung, 27. November 1925.)

geprägt habe. Vielmehr, die jahrhundertelang getrennten Wege haben zu wesentlichen Strukturveränderungen im Innern geführt. In anderer Beziehung zeigt sich ja dasselbe Ergebnis zwischen der römischen Kirche und den protestantischen Bekenntnissen.

Die Verhandlungsbasis Roms ist außer durch die grundsätzlichen Schwierigkeiten noch im besonderen gekennzeichnet durch die starke Ineinanderbildung von innerkirchlichen mit weltlichen Formen, eine notwendige Folge aus der Uebernahme staatlicher und kultureller Aufgaben in der abendländisch-europäischen Epoche. Solange aber der Wahrheitsbesitz und die göttliche Lebensordnung der Kirche in solcher Stärke wie noch heute in den Formen, Formeln und Gehäusen einer nunmehr vergangenen und abgeschlossenen Geschichts- und Geistesepoche festgelegt und mit zeitlich einst notwendigen, aber auch zeitlich vergänglichen Bildungen verwachsen ist, läßt sich von ihr keine missionarische Wirkform erwarten, die die getrennten Bekenntnisse in ihrem gesunden, die Krisen überdauernden L e b e n s k e r n zur Wiedervereinigung geneigt zu machen vermag. Die Formenbildung und der Ausbau der römischen Kirche haben sich seit der Trennung der Ostkirche und seit der Ablösung der protestantischen Bekenntnisse so ausschließlich im abendländischen Geist, insbesondere auch in den Lebens- und Geistesformen der romanischen Länder vollzogen, die Kirche hat sich in ihnen so stark überprägt und festgelegt, daß uns ihre missionarische Kraft, ihre der Welt stets von neuem geöffnete Oekumenizität wie ausgegeben erscheinen mag. Guter Wille des kirchlichen Amtes und großzügig kirchenpolitisches oder seelsorgerisch-taktisches Entgegenkommen nach gegenreformatorischer Methode genügen nicht. Denn es gilt nicht zu b e k e h r e n, sondern durch Glaubwürdigkeit zu ü b e r z e u g e n.

Kluge psychologische oder kirchenpolitische Behandlungsweise, die ja mit Recht der Kirche nachgerühmt wird, vermag im Hinblick auf die getrennten Bekenntnisse vielleicht erstarrte oder in Auflösung begriffene Absprengsel zurückzugewinnen, aber nicht mehr die außerkatholische Christenheit in ihrem religiösen Lebenskern zu erfassen. Das Werk der Gegenreformation ist abgeschlossen, nur eine pneumatisch erneuerte Wirkform der Kirche vermag zu diesem Lebenskern vorzudringen.

Es darf in diesem Zusammenhang nicht übergangen werden, daß viele grundsätzlichen Schwierigkeiten auch zwischen den protestantischen Bekenntnissen einer Verständigung untereinander auf weithin entgegenstehen. Ein Beispiel dafür kann uns die letzte Stockholmer Weltkonferenz der christlichen Kirchen sein. Obwohl dieser Kirchenkonferenz durch das Fernbleiben der römischen und russisch-orthodoxen Kirche die Verständigungsmöglichkeit wesentlich erleichtert war, hat sie sich nur ermöglichen und durchführen lassen unter Verzicht auf die existentiellen Fragen der Kirche und des Glaubenslebens. Die Stockholmer Konferenz lief schließlich auf den Versuch hinaus, zwischen den meist amtlichen Vertretern der protestantischen Bekenntnisse eine grundsätzliche Uebereinstimmung in der sittlichen Stellungnahme zu brennenden politischen und sozialen Fragen zu erzielen, also nicht einmal in spezifisch christlichen Fragen. Das Ergebnis war eine sehr allgemeine Fassung von Grundsätzen, etwa im Stile einer Enzyklika, aber ohne an Bestimmtheit z. B. die doch auch allgemein gehaltenen sozial-ethischen Enzykliken Leos XIII. oder die Friedensenzyklika Pius XI. zu erreichen. Die Mitarbeit der anwesenden morgenländischen Kirchenfürsten war gering, ihre Mitwirkung diente, den Berichten zufolge, fast ausschließlich der Repräsentation bei feierlichen Anlässen.

Wenn sich eine solche christliche Weltkonferenz ohne Prätention als Klärungs- und Aussprachеversammlung konstituiert und nicht mehr, also vor allem kein Kirchenkonzil zu sein beansprucht, kann auch durch sie die Annäherung gefördert werden.

Soweit in Stockholm wirkliche Verständigung erzielt worden ist, geht sie, wie sich aus den Berichten ersehen läßt, auf schlichte Begegnungen und Aussprachen der verschiedenen Kreise zurück, hat sich also gegen die offizielle Konferenz und ihr Ergebnis durchgesetzt. Ihrem offiziellen Gepräge und ihrer Intention nach lag die Stockholmer Konferenz in der geschichtlichen Linie der Vergangenheit: Ihr Ziel ist Wiedervereinigung der Kirchen als Glieder der einen ökumenischen Kirche. Auf dem Wege zu diesem Ziel liegen als nächste Aufgaben: die Kampfstellung und die ghettomäßige Abriegelung voreinander offiziell zu räumen, auf der Grundlage des Willens zur Einheit und der gegenseitigen paritätischen Anerkennung die Annäherung in Angriff zu nehmen. Die Bestrebungen des Erzbischofs Söderblom und seines Kreises nehmen damit, wenn auch unter ganz anderen geschichtlichen Konstellationen, die Versuche eines Leibniz und anderer aus dem 17. Jahrhundert wieder auf.

Auf der offiziellen Basis der Stockholmer Konferenz, nämlich der einer grundsätzlichen Parität der Kirchen, wird die römische Kirche an diesen Kirchenversammlungen nicht teilnehmen können. Auch nicht, wenn ihr ein besonderer Vorrang belassen wird. Denn ihre Vorbedingung wird, solange es sich dabei um maßgebliche Beteiligung der kirchlichen Regierungen handelt, die Anerkennung des Primats und die Ablehnung der Parität sein: auch mit der russisch orthodoxen Kirche liegen die Schwierigkeiten ähnlich. Daran wird Söderbloms Unternehmen letzterdings scheitern. Immerhin: Ergebnisse

liegen vor, das bezeugt die starke Begeisterung vieler gewichtigen Teilnehmer. Aber gerade sie sind auf die Ueberkreuzung der offiziellen Stockholmer Konferenz durch eine neue Form der Begegnung zurückzuführen. Wir kennen diese Art der Begegnung schon seit einigen Jahren in Deutschland in den rückhaltlosen Aussprachen zwischen Protestanten, Katholiken und Ostchristen. Ihre Tendenz aber geht nicht auf die horizontale Einigung, sondern auf die vertikale Verständigung kraft der mystischen Einheit der Kirche, und auf V e r w i r k l i c h u n g dieser Einheit.

II

Die gegenwärtige Situation, wie sie sich im Hinblick auf die amtliche Einstellung darbietet, ergibt e i n e s ganz klar: die Unionsverhandlungen auf der dogmatischen und kirchenrechtlichen Streitbasis der Trennungszeit — für die Ostkirche des Jahres 1000, für den Protestantismus des Jahres 1517 — aufzunehmen ist unmöglich. Verbietet und versagt die Einmaligkeit und Einzigartigkeit der Heilsgeschichte an sich schon der Christenheit jedes „noch einmal" und „zurück zu . . . ", so ist vor allem seit damals in den verschiedenen „Kirchen" so viel Wesentliches und Entscheidendes geschehen, daß es Willkür und Trotz wäre sein Leben darüber hinweg in irgend einen Zeitpunkt der Vergangenheit existentiell zu verankern. Das Zwingende dieses Tatbestandes verstärkt sich noch, wenn wir bedenken, daß die Kirche nicht nur ein geschichtliches E i g e n l e b e n hat, die Bekenntnisse es also niemals nur mit sich zu tun haben können, sondern daß die Kirche ihrer Sendung gemäß der Welt zu unaufhörlichem Dienst z u g e o r d n e t ist. Sie muß vor der geschichtlichen Welt jeweils g e g e n w ä r t i g sein. Die katholische Kirche hat in der abgeschlossenen Geschichts-

epoche, wenigstens bis zum 19. Jahrhundert, dieser Gegenwärtigkeit vor der geschichtlichen Welt in ausgiebigster Weise gedient. Und auch im 19. Jahrhundert fehlte es nicht an Versuchen innerhalb der Kirche, ihr die Wirkensmacht des gegenwärtigen Gegenspielers gegen die geschichtlichen Mächte neu zu erringen. Ich darf hier nur an die soziale Frage und an Bischof v. Kettelers Ausspruch erinnern: die Kirche habe vor der sozialen Frage ihre Echtheit zu legitimieren, d. h. wie wir heute sagen, vor der Auflösung der Völker in die amorphe Gesellschaft als Folge der industriellen Revolution. Wir sind der Ueberzeugung, daß die Kirche diese Gegenwärtigkeit vor der heutigen geschichtlichen Situation noch nicht gewonnen hat, daß sie im Hinblick auf Form und Inhalt ihres W i r k e n s i n d i e W e l t h i n e i n aus der Vergangenheit lebt.

Für die Frage der Wiedervereinigung gilt jedenfalls, daß sie fruchtbar und wirksam nur von unserer Zeit, vom H e u t e des Protestantismus, der katholischen und östlichen Kirche aus in Angriff genommen werden kann; dabei ist das „H e u t e“ zunächst sowohl als Schlußglied eines vergangenen wie als Anfang eines kommenden Zeitalters zu nehmen.

Es ist also Romantik und Sünde wider den heiligen Geist, — der in jeder Epoche der Heilsgeschichte besonders wirkt, — von einer zurückliegenden, geschichtlich einst gemeinsamen Basis aus die Schwierigkeiten der Wiedervereinigung beheben zu wollen. Erst jüngst hat sich P. Erich P r z y w a r a in seinem Aufsatz „Katholizismus der Kirche und Katholizismus der Stunde“ („Stimmen der Zeit“, Jan. 1926) gegen gewisse heutige Bestrebungen in der Kirche gewandt, die auf eine Verewigung des Ethos, der Liturgie und der Kultform irgendeines christlichen Jahrhunderts hinzielen. Er ruft

die „Alleingewalt der lebendigen Kirche“ dawider auf und beruft sich dafür auf Entscheidungen des Trienter Konzils. Diese Einstellung bedarf dann nur auch des Glaubensmutes, abzustoßen und aufs andere Ufer zu setzen: d. h. der Katholik wage es, selbst Glied, Organ dieser Gewalt der lebendigen Kirche zu sein, mitzulauschen auf die Stimme des heiligen Geistes. Dann wird auch eine gerade unter Katholiken verbreitete Einstellung fallen, die, rückwärts gerichteten Blickes und starren Sinnes, die trennenden Vorgänge der Vergangenheit unverändert auf die Gegenwart überträgt, also z. B. den Protestanten mit den Augen einen Gegenreformators oder gar eines Apologetikers aus dem 19. Jahrhundert sieht. Diese ängstliche, ja glaubenslose Pressung der Gegenwart unter die geschichtlich begrenzt wirksame Gedankenwelt oder, um mit P. Przywara zu reden, unter das „Ethos“ einer vergangenen Epoche, verhindert die Geschichtwerdung der Gegenwart — der Gegenwart als geschehender Zukunft — aus den Ursprungkräften der Kirche: aus Glaube, Hoffnung, Liebe. Solche Verhärtung ist gerade für den Christen tödlich, weil die gläubige Aufgeschlossenheit vor der Stimme des lebendigen Gottes, des lebendigen heiligen Geistes den Christen ausmacht. Unsere Orientierung an den „Zeiten“ der Kirche darf, wenn sie echt ist, nicht bewirken wollen und kann auch nicht bewirken, daß die Kräfte des Ursprungs, die dort in ihrer Zeitberufenheit gewirkt haben, heraufbeschworen werden durch Restauration ihrer damaligen Lebensform. Echte „kirchengeschichtliche“ Orientierung kann vielmehr nur mithelfen, die geistigen und seelischen Hemmungen bei uns und anderen zu beseitigen, die den heute berufenen Kräften entgegenstehen. So können z. B. die Schriften des hl. Paulus, des hl. Irenäus, die Liturgie der Frühzeit

oder der Geisteskampf des hl. Athanasius mithelfen, eben die Kräfte und Wahrheiten zu entbinden, die an uns als berufenen Söhnen des kommenden Zeitalters aufbrechen und durch uns wirken wollen. Immer steht dieses zeitberufene Leben für uns im Mittelpunkt. Und erst von diesem zukunftskräftigen Mittelpunkt aus gewinnt eine Epoche der Vergangenheit neues Leben; von ihm aus entscheidet sich, was aus dem Erbbestand zur besonderen Mitwirkung in diese Zeit eingehen kann.

Es ist uns aufgegeben, nicht nur als Kinder des 20. Jahrhundert Glieder der Einen Hl. katholischen Kirche zu sein, sondern auch Glieder der katholischen Kirche des 20. Jahrhunderts zu sein. Wir empfangen unser Leben, unsere Aufgaben und die Kraft und Richtung zu ihrer Lösung – aber auch unsere Gefährdungen — aus dem Mitteninne dieser besonderen geschichtlichen Stunde. Das gilt auch mutatis mutandis für die Protestanten und Ostchristen. Es braucht keineswegs eine Konversion „nach rückwärts" zu bedeuten, wenn heute unter Protestanten die sakramentale Kirche wieder gesehen, Eucharistie, Liturgie und Dogma in ursprünglicher Weise neu entdeckt werden: es kann darin eine Erschließung in das kommende Zeitalter sich auswirken, als ein einfaches Jasagen hier und heute. Wir Katholiken dürfen gewiß darin einen großen Schritt zur Wiedervereinigung sehen, aber wir können diesen Schritt nur dann richtig einschätzen, wenn wir es uns abgewöhnen, hier von einem „Bankerott" des Protestantismus und einer Bekehrungsbewegung zu reden, wie es im letzten Jahrzehnt in Anbetracht starker Krisenerscheinungen im Protestantismus, die übrigens gemein europäisch sind, üblich war. Die letzten Jahre sollten uns belehrt haben, daß inmitten dieser Krise neue Lebenskräfte erstanden sind, und daß wir in diesen „katholisie-

renden“ Vorgängen Durchbrüche in die Zukunft vor uns haben, Durchbrüche, in denen die echten christlichen Lebenskräfte des Protestantismus sich den Irrwegen seiner Geschichte im berufenen Zeitpunkt entwinden. Wenn wir auch die protestantischen Irrlehren — soweit sie uns noch wirklich und existentiell entgegentreten und nicht bloß in Büchern ein vergilbtes Scheinleben führen — ablehnen und bedauern und gegebenenfalls sie auch bekämpfen: wir haben am Ende einer mehrhundertjährigen Epoche des Kampfes die Pflicht, nunmehr auch die andere Seite zu sehen und dem evangelischen Christentum einen gesunden Kern und eine positive geschichtliche Mission zuzugestehen. Diese und jenen konnten die gegenreformatorischen Kampfgenerationen nicht sehen und durften sie vielleicht auch nicht sehen, wir aber müssen sie heute sehen. Denn weithin in unseren Reihen, besonders der jüngern katholischen Generation, spüren wir, unbeschadet unserer Treue und Liebe zur Kirche, an uns auch die positive Kraft des Evangelismus, der eben der Kern des Protestantismus war und ist: wir spüren diese Kraft in der Neuerfassung des Glaubens, als eines personalen und zugleich übernatürlichen Aktes, nicht mehr als eines vorwiegend sittlichen bezw. psychischen Willenaktes; diese Tendenz wirkt sich ferner aus in der starken Hinwendung zu Paulus, in der existentiellen, nicht nur lehrhaften Auseinandersetzung mit Kierkegaard, Barth und andern. Ein solches Anerkennen und gegenseitiges Sichaufschließen, ist, wenn es im rechten Geiste geschieht, kein Relativismus und keine Kapitulation: die Kirche holt, zunächst durch ihre Glieder, nur heim, was ihr bei der Trennung und in der antiprotestantischen Kampfepoche verloren ging oder in den Ruhestand überging. Andererseits erschließen sich auch im evangelischen Lager die Wirkenskräfte und Wahr-

heiten der Kirche, die vor der Protesthaltung außer Kraft gesetzt und latent wurden. Kampf und Gefahr beginnt erst mit jenem falschen Aktivismus, der den „evangelisierenden" Katholiken und den „katholisierenden" Protestanten verleitet, eine geschichtlich vergangene Plattform zu beziehen, um von dort aus sich zu verständigen. Damit nämlich wird die echte Bewegung zur Wiedervereinigung, die in dem Geschenk der Annäherung auf verschieden zubestimmten und gehorsam beschrittenen Wegen in die Zukunft hinein liegt, unterbrochen. Kraft und Richtung zur Wiedervereinigung erwächst uns daraus, daß der Protestant, der Katholik, der Ostchrist, ein jeder sich d e n Wahrheiten, wirkenden Kräften und Aufgaben erschließt, die von seiner Situation aus, für ihn als Katholiken, als Protestanten, als Ostchristen, zeitberufen und geboten sind. Und es spricht alles dafür, daß z. B. die mutige Hinwendung, wie der katholischen Kirche und ihrer Glieder so auch der anderen Bekenntnisse, zu den geistlichen und zeitlichen Nöten der entkirchlichten Arbeiterschaft für die Christen aller Bekenntnisse die zubestimmte Sphäre des g e m e i n s a m e n Wirkens ist, und daß in diesem gemeinsamen Wirken erst die Ursprungskräfte der Liebe — des Prinzips der Kirche — eben jene letzten Begegnungen bewirken, die allein auch der innerkirchlichen Wiedervereinigung die Stufen bauen. Ich spreche hier aus Erfahrungen, die sich mir immer stärker verdichten: die Nöte des öffentlichen und individuellen Lebens der europäischen Menschheit und insbesondere unseres Volkes sind so groß und so grundstürzend, daß sie ohne radikalen Einsatz der christlichen Erneuerungskräfte, des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, und zwar in der dienenden Knechtsgestalt des Alltags, nicht mehr zu beheben sein werden. Nur aus dieser glaubwürdigen, existentiellen Bewährung der

Kirche im Leben des Alltags in allen seinen Bereichen wird auch das lösende Wort zwischen den Christen der verschiedenen Bekenntnisse entspringen, das sie in der Communio sanctorum eint. Von hier aus verbietet sich jedes willentliche Vorgreifen. Mögen die Glieder der drei Bekenntnisse auch je ihren eigenen Weg gehen: als zubestimmte, wahrhaft gläubig begangene Wege führen sie, und nur sie allein, zur echten Wiedervereinigung. Ja, als gottgewollte Wege sind sie bereits umschlossen und überwölbt von der mystischen Einheit der Una Sancta.

Wenn heute — um Vorgänge innerhalb der „Kirchen" heranzuziehen — im Protestanten die Kirche und das Wirken des hl. Geistes, im Katholiken die persönliche Glaubensfrage, das Verhältnis von Gesetz und Glaube, das Menschentum Jesu, wenn im Ostchristen das Wirken zwischen Kirche und Welt, die christologische Vollmacht des Menschen ganz lebendig im Vordergrund stehen, so ist gerade hier die Einung am Werk. Das Einende liegt nämlich darin, daß sich die verschiedenen Kernkräfte der Bekenntnisse wechselseitig auftun und ineinander erschließen. Diese Einigung würde aufhören, wenn mit voreiligem Aktivismus auf eine einheitliche Plattform hingestrebt würde, um von ihr aus weiterzuarbeiten.

Diese Situation ist aber nun leicht unheilvollen Mißverständnissen ausgesetzt. So erlebt man immer wieder, daß z. B. liturgisch und katholisch eingestellte Protestanten und auch Konvertiten, von ihrem neugewonnenen Blickfeld für das „Objektive", Strömungen im Katholizismus wie die zentrale Hinwendung zur Glaubensfrage oder wie die lebendige Erschließung des Menschentums Jesu Christi als protestantische Neigungen ablehnen. Das ist verständlich aber auch verhängnisvoll. Die Sache liegt doch so, daß für jene katholisierenden Christen mit gutem

Recht zunächst die objektive Macht der Kirche im Zentrum ihres Lebensstadiums steht. Aber für genuine Katholiken ist eben dies selbstverständlich und bedarf, wie alles Selbstverständliche, nicht eines besonderen Kultes. Dagegen kann es für sie zur Lebensfrage werden, daß sich das Objektive lebendig wieder erschließe, daß das Objektive sich im glaubwürdigen Menschen als lebendige Wahrheit erweise, jenseits der subjektiv-gemüthaften Aneignung, die gewöhnlich Frömmigkeit heißt. Nur wem das Organ dafür fehlt, daß die Kirche dem Fortgang der Inkarnation dient, d. h. daß Gottes Kraft, eben das „Objektive", im Menschen wirklich Fleisch und Blut werde, persönliches Leben, kann Josef Wittig so gründlich mißverstehen, daß er ihm zwar echte gemüthafte Frömmigkeit zugesteht, im übrigen aber eine unkatholische Neigung zum Protestantismus feststellt und in seiner „untheologischen" Sprache, die eben aus der helfenden Liebe der Kirche zu den Menschen dieser Zeit quillt und darin erst das „Objektive" verkörpert, eine Bedrohung der Wahrheit sieht. Wir sind leider in der Versachlichung der wirkenden Wahrheit Gottes soweit „fortgeschritten", daß wir es für Katholizität halten, wenn ein beredter Sachverständiger durch den Reichtum einer Kathedrale führt; aber bloß für subjektive Seelsorge, wenn ein Christ aus der Kraft des Corpus Christi, mit dem aufgeschlossenen Blick der Liebe, das Erlösungswirken Gottes in den Menschen dieser Zeit erspäht und ihnen das Vertrauen und den Mut zu ihrer Gotteskindschaft weckt. Die echte Oekumenizität der Kirche und ihrer Glieder liegt aber nicht in dem Umfang des Besitzstandes, nicht in der organisatorischen Verwaltung angesammelten Reichtums, sondern in der gläubigen Aufschließung im Gehorsam vor dem Einen, was not tut, — kraft der Sohnschaft. Oekumenizität wirkt als

die mystische Atmosphäre der Ganzheit und Einheit auch im kleinsten Tun und Geschehen, dann nämlich, wenn dieses aus der Einfalt der Verbundenheit mit dem lebendigen Gott, dem Vater, dem Sohn, dem hl. Geist erfließt. Die Oekumenizität der Kirche lebt sich dar in der Hingabe an die besondere heilsgeschichtliche Aufgabe, nicht in der nachträglichen Kodifizierung und Inventarisierung des angesammelten Vermögensbestandes, nicht in dessen Verwaltung, so notwendig diese auch ist. Dasselbe gilt für das mündige Glied der Kirche. Gerade in der bloß subjektiven, willkürlichen, unterschiedslosen Teilnahme an allem, was sich da an objektivem Erbe angesammelt hat, liegt der Grund, weshalb die Christenheit kraftlos geworden ist. Sie lebt nicht aus den strömenden Quellen, sondern sie treibt organisatorische Verwaltung und religiös-zivilisatorische Aneignung. Sie lebt derart nicht in Christus, sondern folgt dem Großinquisitor, so wie Dostojewski es gezeigt hat.

Die Verheerungen des Subjektivismus haben notwendigerweise einen Rückschlag zum Objektivismus gebracht. Aber dieser Rückschlag war eben nur eine — Reaktion. Das geschichtliche Problem dieser Zeit der Kirche ist aber die Vollmacht und Glaubwürdigkeit der verantwortlichen, geistlichen Person.

III

Auch in der Frage der kirchlichen Union scheiden sich, — das ist das Ergebnis unserer bisherigen Betrachtung — zwei geschichtliche Zeitalter. Die Versuche, zur Wiedervereinigung der Kirchen zu gelangen durch Kirchenpolitik, durch dogmatische und kirchenrechtliche Verhandlungen des Amtes und seiner Beauftragten, überhaupt in der Form einer offiziellen Wiedervereinigung: sei es in der

Form der Rückkehr, wie Rom sie erwartet und verlangt, sei es in der Form des Zusammenschlusses aufgrund vereinter Ueberwindung der geschichtlichen Schranken, wie Söderblom im Grunde anstrebt — alle diese Bestrebungen müssen erfolglos bleiben, weil und solange sie in der abendländisch-europäischen Vergangenheit wurzeln oder zum mindestens darin Fuß fassen. Diese Versuche müssen scheitern, weil vom Blickpunkt der vergangenen Epoche aus die Schwierigkeiten wirklich unüberwindlich geworden sind. Dies alles ist keine Sache des guten Willens der kirchlichen Leitungen, sondern setzt einen neuen Durchbruch der pneumatischen Kräfte der Kirche in die Zeitlichkeit voraus. Was guter Wille vom status quo her zu erreichen vermag, sieht sich vielleicht äußerlich imponierend an, wird aber — heilsgeschichtlich gesehen — immer eine Scheinlösung sein. Es kann vielleicht zu formal erleichterten Kapitulationen der schwächeren Kirchen kommen unter dem Druck hereinbrechender neuer Mächte, vor denen die Widerstandskraft ihrer überlebten geschichtlichen Gestalt und Macht zusammenbricht. Solche Vorgänge bleiben aber als Liquidationen in der Linie der Vergangenheit.

Die Unionfrage stellt sich uns anders dar: nämlich als die heilsgeschichtliche Notwendigkeit, zu einer Einung unter den Christen zu gelangen, aus den Tiefenkräften der Kirche, kraft des Pneumas der Kirche, dort und hier. So wird die Frage der Wiedervereinigung zur Frage der Wandlung innerhalb der einzelnen Bekenntnisse selbst. Diese Wandlungen und Erneuerungen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaften werden für jeden, der der Wiedervereinigung zu dienen berufen ist, zunächst im Vordergrund stehen. Im Hinblick auf diese Wandlungen kann er der getrosten Hoffnung leben, daß diese Aufbrüche und Wege dort und hier gleichsam in unterirdischer

Kommunikation untereinander stehen und sichtbar sich aufeinander zubewegen. Kraft dieser unterirdischen Kommunikation können und müssen sich die Glieder der „Kirchen", ein jedes von seinem Platz aus, ansprechen, aussprechen und in rückhaltloser Begegnung die faktische Gemeinsamkeit zu Wort kommen lassen. Denn nur in diesem Ringen um das gemeinsame Wort werden die scheinhaften Grenz- und Begriffsziehungen entlarvt und überwunden, die der sündigen Absonderung oder einer geschichtlich erledigten Epoche angehören. Von hier aus gesehen, ist Deutschland wahrlich das Brückenland, in dem sich diese Begegnung der drei Bekenntnisse nicht zufällig oder absichtlich, sondern mit innerer geschichtlichen Notwendigkeit heute anbahnt: in kleinen aber gewichtigen Kreisen. Wie denn inmitten der großen Katastrophen alle über die Zukunft entscheidenden und sie begründenden Taten „im kleinen" geschehen.

Es ist hier die Stelle, um auf einige kirchengeschichtliche Vorgänge hinzuweisen, die den Einschnitt, den unsere Zeit zwischen zwei geschichtlichen Epochen darstellt, auch im inneren Leben der drei christlichen Bekenntnisse sichtbar machen. Wir ziehen sie heran, weil wir in ihnen den perspektivischen Hintergrund für die innerkirchlichen Wandlungen und die Begegnungen zwischen den Bekenntnissen sehen, in die wir heute unmittelbar einbezogen sind — sei es als Mitträger, sei es als Gegner. Wir meinen das merkwürdige Zusammentreffen der folgenden drei kirchengeschichtlichen Ereignisse mit der europäischen Katastrophe: 1. die Kodifikation des römischen Kirchenrechtes im Jahre 1917, 2. der Zusammenbruch des protestantischen dynastischen Landeskirchentums, 3. der Eintritt des russischen Christen und ostchristlichen Denkers in das Abendland infolge der Bolschewisierung des Ostens. Wir heben in dieser Zuspitzung freilich nur

die besonders charakteristischen Ereignisse heraus, in denen sich ein im übrigen weitläufiges epochales Geschehen gewissermaßen symbolisch verdichtet darstellt.

Die Kodifikation des römischen Kirchenrechts schließt eine tausendjährige Aera ab: die kirchenstaatliche Epoche, in der die spezifisch abendländische Form der Una Sancta entstanden ist und sich ausgeprägt hat. Sie schließt diese Aera in dem Augenblick ab, wo durch den Eintritt Amerikas in den europäischen Bruderkrieg das Abendland als einmalige geschichtliche Bildung staatlich vernichtet wurde: seitdem besteht die europäische Staatenwelt nur noch auf Abbruch. Damit tritt die weltliche Gegenmacht zur Kirche im zweiten Jahrtausend, die abendländisch-europäische Staatenwelt in den Hintergrund, eben jene besondere einmalige Staatenwelt, die die Kirche zum staatlich-juristischen Aufbau und zur Ausbildung auch ihrer Moraltheologie genötigt hatte. Eine andere Gegenmacht steht heute und zukünftig beherrschend im Vordergrund; wir erwähnten sie schon: die noch chaotische, aus der Auflösung der alten Volksordnungen hervorgegangene „Gesellschaft". Ihren Nöten aber ist mit der alten Wirkform der helfenden Kirche nicht mehr abzuhelfen. Zentralistische Kirchenreform seit Gregor VII., staatlich-juristischer Aufbau der Kirche, literarische Rezeption der antiken Geisteswelt, des römischen Rechts und des hellenischen Denkens: es waren die geschichtlichen Mittel der Kirche, um der romanisch-germanischen Völker- und Staatenwelt zu begegnen und ihrer Herr zu werden — und sie doch nicht halten zu können.

Das zweite Ereignis ist die Entwurzelung des deutschen protestantischen Landeskirchentums durch den Wegbruch der Dynastien. Dies aber bedeutet: der Protestantismus ist

angesichts des Zusammenbruchs seiner entlehnten scheinkirchlichen Formen genötigt, sich auf sein eigenes Wesen zu besinnen, um die Begrenztheit seiner geschichtlichen Sendung zu erkennen. Der Kern des Protestantismus aber ist — darin liegt auch seine Sendung beschlossen — im Protest gegen geschichtliche Formen und ihre Erstarrung, im Protest insbesondere gegen den Kirchenstaat als geistliche Herrschaft in weltlichen Dingen — „die Unmittelbarkeit der Glaubensquelle zu hüten" (Rosenstock). Diese geschichtliche Rolle ist in dem Moment ausgespielt, wo die abendländische Epoche der in Kirche und Staat zwiespältig verfaßten Christenheit ihre Geschichte abschließt. So setzt denn, heilgeschichtlich, heute die große Wende im Protestantismus ein: die Abwendung vom Protest und vom Scheinkirchentum, der Aufbruch der sichtbaren Kirche als Urphänomen des Christentums, als Leib Christi. Der Kern aber des Protestantismus, der Evangelismus, beginnt sich mit ursprünglicher Kraft heute unter den Katholiken neu zu entfalten.

In dem Jahr der Kodifikation 1917 beginnen mit der russischen Revolution und dem Bolschewismus die morgenländischen Patriarchate zusammenzubrechen. Die Ostkirche tritt in Auswirkung dieser Ereignisse in das europäische Geistesleben ein. Der russische Christ und ostchristliche Denker beginnt sein Wirken in der abendländischen Welt, nachdem freilich diesem Wirken in der Auseinandersetzung mit dem westlichen Denken während des 19. Jahrhundert eine Vorbereitungszeit vorausgegangen war. Das Ostchristentum begegnet den Formen des Christentums, die sich der Aufgabe der christlichen Weltdurchdringung durch die Jahrhunderte der Trennung aktiv angenommen hatten, eine Aufgabe die im Osten liegen geblieben war.

Der Eintritt der Ostkirche in das europäische Geistesleben trifft sich nun mit der liturgischen Bewegung innerhalb der römischen Kirche. Darin liegt eine fruchtbare Berührungsmöglichkeit. Kern der liturgischen Bewegung ist die Verlegung des Schwerpunktes kirchlichen Lebens in die Eucharistie und das Meßopfer, also in das Zentralmysterium der Kirche. Das bedeutet, daß die Wiedergewinnung der Gemeinde, nicht als organisatorischen Seelsorgebezirk wie bisher, sondern als lebensnahes Urbild der sakramentalen Kirche, ins Zentrum der inneren Verfassungsfrage der Kirche rückt. Aber diese Besinnung und Einkehr in ihr mystisch sakramentales Zentrum tut der Kirche auch im Hinblick auf ihre Weltsendung dringend not: nur aus diesem ihrem Quellbereich kann ihr die Kraft zu neuen Formen des Wirkens in eine grundstürzend veränderte Welt hinein zuteil werden. Zu dieser Besinnung und Erneuerung vermag die Ostkirche beizutragen, weil sie den Mysterium-Charakter und die pneumatisch-sakramentale Natur ganz unvermischt bewahrt hat.

Eine starke Bedeutung für das westliche Christentum vermag ferner das ostchristliche Denken zu gewinnen: nämlich für die Befreiung des westlichen Denkens von dem Banne der Antike, die seit ihrer Rezeption von der Frühscholastik an kein einheitlich christliches, sondern nur ein Christentum und Antike harmonisierendes Denken hat aufkommen lassen. Mit dem Weltkrieg endigt, geschichtlich gesehen, dieser ganze abendländisch-europäische Prozeß der Harmonisierung von Christentum und Antike im Mittelalter und der Uebermächtigung des Christentums durch die Antike in der Neuzeit. Daran werden alle Versuche zur Restauration des „Abendlandes“ nichts ändern können: was lebensfähig und erbkräftig daran ist, geht auch

ohne Restauration nicht verloren. Entscheidend ist nun, daß der Osten an der europäischen Renaissance von Karl dem Großen bis Napoleon, an der Rezeption der vorchristlichen Antike nicht teilgenommen hatte und deshalb der europäischen Verheidnischung des Denkens auch dann zu widerstehen vermochte, als er im 19. Jahrhundert in seinen bedeutenden Denkern sich mit dem westlichen Geist auseinandersetzte. Dieses östliche Denken ist bis heute vorscholastisch geblieben: d. h. es vermittelt nicht wie das scholastische Denken zwischen Logos und Pneuma, „zwischen der Wahrheit des Kopfes und der Wahrheit des Herzens" (Hans Ehrenberg), sondern es strömt ungeteilt aus der Quelle der Kirche. Mit dem Denken der Kirchenväter zutiefst verwandt und doch aus unserer Zeit geboren — darauf kommt es an! — sind die Werke dieser ostchristlichen Denker ein machtvoller Appell sowohl an die Katholiken wie an die Protestanten, in ihrem Geistesleben wieder christlich, geistlich, p n e u m a t o l o g i s c h zu werden. Man muß schon — sieht man von Joseph Wittig ab — auf die kurze Geistesepoche der Möhler, Görres, Sailer zurückgreifen, um in unserem katholischen Schrifttum einen pneumatischen Hauch zu spüren, wie er durch die Schriften der Chomjakow, Kirejewski, Solovjeff, Berdjajew, Florenskij weht.

Die Dienste aber, die die östliche Kirche der römisch-katholischen zu erweisen vermag, werden andererseits aufgewogen durch das, was die römische Kirche dafür dem Osten zu geben vermag: die missionarische Kraft, die Erschließung des heiligen Innenraums nach außen, das Einwirken der Erlösungskräfte in die Welt, um das Wichtigste zu nennen. Bei all dem handelt es sich nicht um die offizielle Unionsfrage, sondern eben um Begegnungen zwischen Gliedern der Kirchen, die gläubig auf-

geschlossen dem Rufe folgen, der diese Zeit, diese anhebende Endzeit, in die Zukunft hineinreißt.

Nicht also durch Konversionen nach rückwärts wird die Unionsfrage gelöst werden, nicht durch Aufrollen alter dogmatischer Streitfragen, sondern durch eine wahrhafte Begegnung in der Hingabe an die gebotenen Aufgaben dieser Stunde des Heils, in einer Hingabe aus den gemeinsamen Kräften des Ursprungs. Diese Begegnung darf nicht zwischen zwei Bekenntnissen allein, sondern sie muß in der Dreiheit erfolgen, soll sie für die Einheit in der Kirche Frucht tragen. Das Dreieck ist das Symbol, das diese Erschließung der Kernkräfte voreinander und ineinander vergegenständlicht. Die Frage: „Wer wird sich zuerst begegnen?“ ist gelöst. Das anhebende christliche Zeitalter steht in der sakramentalen Kraft der Dreiheit!

GLAUBE UND GESETZ IM LEBEN DES CHRISTEN

Es gibt unter uns Katholiken eine durchschnittliche Haltung gegenüber der Kirche, die zu dem gläubigen Bekenntnis ihres übernatürlichen Charakters eine bedingungslose Idealisierung ihres geschichtlichen Zustandes fügt. Nachweise der institutionellen Unzulänglichkeit der zeitlichen Kirche werden mit der beliebten Formel abgetan, dieses Versagen gehe auf das Schuldkonto ihrer Glieder, da die Kirche nun einmal aus sündigen Dienern bestehe. Damit wird aber in oberflächlicher Weise der Sache ausgewichen und eine Selbstverständlichkeit vorgeschoben, vor der wir als Christen, die doch gerade aus dem Geheimnis der Erlösung in der Sündhaftigkeit leben, kein Wort verlieren sollten. Was aber von uns Katholiken gesehen und zugegeben werden muß — denn wir sind nicht Untertanen, sondern Söhne der Kirche — ist dies: daß der geschichtliche Organismus der Kirche trotz ihres übernatürlichen Lebensprinzips einer Krise verfallen kann und heute in einer solchen liegt, die auf Erkrankungen oder Erstarrungen des realen Gemeinschaftslebens, der geschichtlichen Darlebung der übernatürlichen Erlösungsgemeinschaft, zurückgeht; also das Einzelleben ihrer Glieder nicht deshalb, weil es „sündig" ist, sondern deshalb weil der Leib der Kirche partiell gelähmt ist, des übernatürlichen Kräftestroms entbehren muß. Diese Notlage sei hier an einem zentralen Punkt aufgezeigt.

Das kirchliche Leben des Katholiken unserer Tage ist schwer gefährdet durch einen Moralisierungs-

prozeß, der zwar alt ist, aber heute nicht mehr wie früher durch ein starkes religiöses Volksleben ausgeglichen wird. Moralvorschriften und Erlasse, vorwiegend moralische Predigten sind an der Tagesordnung. Das Sakrament der Buße ist in der Praxis zum vorzüglichsten Mittel der moralischen Beeinflussung und der Pelagianisierung des christlichen Lebens geworden. Aber als Sakrament ist es eingesetzt, die durch Sakrileg, durch Unglaubens-Akte verletzte oder unterbrochene übernatürliche Verbundenheit zwischen dem Haupt und den Gliedern der Kirche, zwischen dem Vater und seinen Kindern durch gläubige Hinwendung zur Gnade wieder herzustellen. Das in Sakrament, Opferfeier, Anbetung, Unterweisung, Caritas zweckbefreit sich entfaltende innerkirchliche Leben ist praktisch in stärkstem Umfang dem bewußten Zweck der moralischen Besserung unterstellt. Kirchliche Vereine und Veranstaltungen dienen als peripheres Netz demselben Zweck.

In dreifacher Hinsicht aber wirkt dieser Zustand lähmend: 1. er belastet und entkernt das spezifische kirchliche Leben, das sich zweckbefreit aus der „Gemeinschaft im Heiligen" und als „Gemeinschaft der Heiligen" entfalten will. 2. Er entzieht das sittliche Leben seinem natürlichen Wirkungsfeld und Nährboden, dem alltäglichen irdischen Leben mit seinen unvorhergesehenen, einem jeden besonders zubestimmten Situationen, nimmt ihm damit seine Spontaneität und Ursprünglichkeit und bringt es zur Erstarrung. 3. Endlich aber unterbindet dieser Einbruch der Moral in das kirchliche Eigenleben die echte befreiende Wirkung des übernatürlichen Lebens der Kirche, bezw. ihrer Glieder auf das dem Reich der Schöpfung zugehörige sittliche Leben: er unterbindet sie, indem er die Polarität von Kirche und „Welt", von Gnade und Natur, d. h. das freie Wechselleben zwischen diesen

eigenständigen Reichen, im zentralen Kern des geschöpflichen Lebens aufhebt.

Aus dem Leiden unter diesem dreifachen Bann und aus befreienden Erfahrungen sind die nachfolgenden Betrachtungen herausgewachsen. Obwohl auf persönlichen Erfahrungen aufruhend, vermögen sie vielleicht doch eine allgemeine Bedeutung zu gewinnen, weil sie ein Zentralproblem des kirchlichen Lebens betreffen, das von vielen heute in seiner ganzen Schwere gespürt und gestellt wird. Recht verstanden liegt hier auch der Kernpunkt der ganzen „Kirchenpolitik", die auf die Zukunft geht: der Frage des innerkirchlichen Lebens, der Frage nach der neuen Begegnung von „Kirche und Welt", aber auch der Frage nach der „Einung der Bekenntnisse". Die nachfolgende Betrachtung maßt sich nicht an, allen Seiten dieses Kernproblems gerecht zu werden, ihr genügt es, es erfaßt und den Quellort seiner Lösung aufgewiesen zu haben.

I

Das eigentümlich Christliche im Christen besteht darin, daß sein Leben realiter in Jesus Christus gründet und damit in der Kraft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe steht. Diese drei — Glaube, Hoffnung, Liebe — sind die bestimmenden Kategorien des christlichen Lebens; sie sind übernatürlicher, übergeschöpflicher Art und durch sie eint sich in der Person des Christen dem natürlichen Charakter ein übernatürlicher. Indem der Christ durch sie lebt, lebt er „aus dem Glauben".

Im Hinblick auf die Wirkungen von Glaube, Hoffnung und Liebe in sein geschöpfliches Dasein hinein wird der Christ sagen: daß sie seine Seele retten und sein Leben frei machen. Das will aber nicht heißen: daß sie ihn an irgend einem Punkt von seinem irdischen,

geschöpflichen Dasein befreien, sondern zunächst von der Knechtung unter das bloß geschöpfliche Dasein überhaupt: unter die Gesetze des Geistes und die Gesetze der „Natur", aber auch unter die Sünden des Geistes und die Sünden der „Natur". Von der Knechtung unter das Innenweltliche also, aber nicht vom Innerweltlichen, zunächst auch nicht von den Sünden wird er frei. In Glaube, Hoffnung, Liebe ist der Christ der Erlösung teilhaftig. Er hat sich im Glauben dem „Ja" Gottes erschlossen, die Kindschaft angenommen, d. h. er hat seine Existenz dem Unbegreiflichen anvertraut, daß er durch die Gnade vor Gott und von Gott aus gerechtfertigt ist. Wenn auch zunächst äußerlich alles „beim alten" bleibt und der innerweltlichen Betrachtung sich so wie vorher darbietet, so ist doch alles anders geworden — im Geheimnis des Glaubens, und wird zugleich alles neu — aus der Kraft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Dies also ist das Zweite: die Auswirkung von Glaube, Liebe, Hoffnung in das natürliche Leben hinein, oder, was dasselbe ist, das Leben „aus" dem Glauben. Es ist die allmähliche Wiederherstellung, Gesundung, Befreiung des Einzellebens und des Gemeinschaftslebens in allen Formen aus der Kraft des Ursprungs, die sich jetzt vollzieht — aus der Gnade, aber in der Person des Christen und durch seinen persönlichen Einsatz.

Ist in der Erlösung die Ursünde des Menschen, der Unglaube, aufgehoben, so werden in diesem Vorgang auch die Folgen der Erbsünde, die Verderbnis der sittlichen Natur und ihre Auswirkungen sowohl in der Einzelexistenz wie in den Gemeinschaftsformen aufgehoben: durch allmähliche und immer erneute Einbeziehung aller Daseinsbereiche in das „Leben aus dem Glauben". Aber nicht so, daß ein „Etwas" zu dem Bestande der geschöpflichen

Welt hinzukäme, ein Etwas, das es vorher nicht in der Schöpfung gab: weder ein neuer Inhalt, noch eine neue Form, kein Neues von leiblicher seelischer oder geistiger Art, — aber dies alles wird neu, wird ursprünglich. Indem also der Mensch personal die Gnade gläubig annimmt, ist er erlöst, ist er im Kern seiner Person geheiligt und gerechtfertigt, und also geheiligt und gerechtfertigt umfaßt sein Leben in wachsenden Kreisen die in es eintretenden Bereiche der Welt aus den Kräften der Erlösung. Oder anders ausgedrückt: Das Dasein wird gelebt gemäß seiner geschöpflichen Eigenart, aber aus dem Geheimnis der Trinität — aus dem Ursprung zur Ursprünglichkeit hin.

So ist, auf die Entfaltung des Lebens aus der Kraft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe hingesehen, das Christliche nicht Selbstzweck, sondern einmal der Weg zum wahren Leben, aber auch die zweite, übernatürliche Sphäre des vollwirklichen Lebens des Menschen und der Menschheit. Weg und Mittlerin zum wahren Leben, aber nicht Selbstzweck, ist denn auch die Kirche: sie geht im wahren Leben, oder wie wir auch sagen können, im ewigen Leben unter oder besser, in es ein, wie andererseits auch unser geschöpfliches Leben in das ewige Leben eingeht und von ihm umschlossen wird.

Im Glauben gründet der Christ existentiell in der Erlösung; in der Liebe wandelt sich sein Leben, wandeln sich durch ihn die Bereiche der „Welt" zur erneuerten Schöpfung; in der Hoffnung harrt er der Auferstehung des Fleisches, harrt er des Reiches Gottes. Aber dieses Harren ist mehr als das alttestamentliche „ohne Hoffnung auf Hoffnung hin". Denn das Wort ist Fleisch geworden, der Same ist eingetan in das umbrochene Erdreich, Wiedergeburt hat begonnen. Und: Der Herr ist im Fleische auferstanden, Reich Gottes ist in Ihm, der mehr als ein-

zelne Seele, der als Person Menschheit war, angebrochen. „Und der Herr sprach zu ihnen: Rühret mich an und sehet; denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein wie ihr es an mir seht. Sie aber gaben ihm ein Stück gebratenen Fisch und er nahm es und verzehrte es vor ihren Augen." (Luk.)

II

Dem Menschen ist es kraft dessen, daß er P e r s o n ist und somit Entscheidungsfreiheit besitzt, anheimgegeben, sich auf den Umkreis des Innerweltlichen zu beschränken. Ja durch die solidarische Verhaftung in der Erbsünde findet sich der Mensch „von Natur" in dieser Innerweltlichkeit. Was ist es mit diesem Menschen? Wir finden, daß er Kraft des Gewissens um die Verderbnis der Schöpfung wohl weiß, um die Zwiespältigkeit seines Lebens in gut und bös, gerecht und ungerecht. Er weiß auch um das Mitteninne seiner Seele zwischen Geist und „Natur", um ihre Bedrohung durch diese Gewalten. Um seiner und der menschheitlichen Selbstbehauptung willen kämpft er um Gerechtigkeit, kämpft er um die Bewahrung seiner Seele vor der Entfesselung des Geistes und der Entfesselung der Natur.

Dies alles ist in der bloßen Innerweltlichkeit möglich und die Biographie der Einzelseele und die Geschichte der Menschheit legen dafür Zeugnis ab, daß in der isolierten Innerweltlichkeit Seele und Vernunft des Menschen der „Krankheit zum Tode", in der sie liegen, nicht erlegen sind. Von der Tatsache des Glaubensaktes her, in dem der Mensch eine ihm von Gott gebaute Brücke b e s c h r e i t e t — e r s e l b s t beschreitet sie — von diesem echten Zeugnis kernhafter menschlicher Freiheit i n der Unfreiheit und t r o t z der Unfreiheit her, wird beides ganz klar: die Todesgefahr der Seele und der Menschheit,

aber auch ihre letzte Bewahrung. Der Kampf um gut und bös im Menschen, gerecht und ungerecht zwischen den Menschen — aus dem Gewissen geführt — ist das Zeugnis dieser letzten Bewahrung. Aber da dieser Kampf nur zwischen Sieg und Niederlage auf- und abwogt, ist er auch Zeugnis einer Unfreiheit, die der natürliche Mensch und die Menschheit aus ihren Kräften nicht überwinden können. Doch gelangt der Mensch in diesem auf- und abwogenden Kampf an die Grenze seiner natürlichen Existenz, an die Grenze der existentiellen Umkehr. Diese Umkehr aber ist: der Glaube als die Begründung des ganzen Menschen, der Person, in Gott. Dieser Akt, die freie personale Entscheidung des Menschen liegt auf einer anderen Ebene als der sittliche Kampf. Durch den sittlichen Kampf gelangt der Mensch an seine Grenze und findet sich in der Situation des Unglaubens, den er als das Grundübel seiner Existenz, als die Sünde erkennt.

Nun ist die Ueberzeugung oder Meinung weit verbreitet, daß der natürliche Mensch, wenn er philosophisch zu den höchsten Gütern des Geistes, den Ideen, fortschreitet, die Ideen als ein besonderes Reich von sich absetzt in einen personalen Träger, er bei Gott angelangt sei. Das ist ein Irrtum. Zu dem lebendigen und persönlichen Gott gibt es nur ein existentielles Verhältnis, und konstitutiv dafür ist der Glaube, der nicht aus geistigen oder seelischen Bewegungen folgt, sondern von dem ganzen Menschen getan wird, am ganzen Menschen geschieht. Der philosophische Mensch kommt auf dem Weg des Geistes vielleicht an seine Grenze, aber auf diesem Weg nicht darüber hinaus. Das Letzte läßt sich etwa in den Worten Kierkegaards sagen: „Das ist des Denkens höchstes Paradox, etwas entdecken zu wollen, das es doch nicht denken kann.“ Die „Unruhe zu Gott“ mag darin wirken, aber sie erzeugt noch nicht den

Glauben. Weithin, so namentlich im christlichen Zeitalter, ist die philosophische Uebergipfelung des Denkens im Namen „Gott", die Verlegung der Idee in seine Person, nur eine Säkularisierung des Glaubensbereiches und Verlegung seiner Wirklichkeit ins Innerweltliche. Der lebendige Gott, der nur da, wo der gläubige Mensch Du sagt, also persönlich mit ihm verbunden ist, angeredet und mit Namen genannt werden kann und darf, wird im philosophischen Denken in die diesseitige Welt herübergeholt. Als Gott des Philosophen wird aber der Gott sofort Nicht-Gott: der „Gott an sich" der Philosophen und der „Gott für mich" des Glaubens haben nichts gemein.

Derselbe Vorgang wiederholt sich im Bereich des Sittlichen. Das Leiden unter dem Zwiespalt von gut und bös und der sittliche Kampf ist dem „natürlichen" Menschen kraft des Gewissens eigentümlich. Innerhalb dieses Ringens braucht „Gott" dem Menschen nicht gegenüberzutreten. Erst wenn der Mensch in diesem Kampf an seine Grenze und zur Glaubensumkehr gelangt, wird Gott „sichtbar", erst und nur im Glauben wird es mit Gott ernst. Solange der Mensch in der Sphäre des Sittlichen verharrt — und auch Christen verharren weithin trotz des Glaubens im Sittlichen — es ihm also wesentlich um gut und bös geht, bedeutet die Uebertragung des Namens Gottes auf das sittliche Gute, die Absolut-Setzung des Guten in seine Person eine Mischung zweier Lebensordnungen durch menschliche Willkür. Denn mit Gott und seinem Namen wird es im sittlichen Tun erst ernst, wenn die einzelne sittliche Handlung ein Glied des Glaubenslebens ist: also wenn der Mensch als Diener oder als Sohn, immer aber in der kernhaften Verbundenheit, dem persönlichen Willen Gottes in dem Gebot der Stunde gegenübersteht, wenn diese bestimmte Situation den Gehorsamsakt gegenüber dem Herrn oder dem Vater

fordert. In allen anderen Fällen, wo der Mensch primär sich für „das Rechte“ entscheiden muß, liegt alle Wirklichkeit in der Spannung zwischen seinem Gewissen und der konkreten Situation; hier aber bedeuten Begründungen wie „weil ich Gott dadurch beleidige“ oder „weil Gott es will“ eine entwirklichte, abstrakte Entlehnung aus der Glaubenssphäre. Ueberall werden solche gemüthaften oder gedanklichen Beziehungen auf Gott verwandt, um dem Willen stärkere Impulse zu verleihen, also aus pädagogischen Gründen. Aber Wirklichkeit ist dies auch dann nicht, wenn eine generelle Gläubigkeit zu Grunde liegt. Der äußere Erfolg in Tun und Lassen wird vielleicht dadurch erhöht, das sittliche Handeln selbst aber wird weder tiefer, noch ursprünglicher, meist aber äußerlicher. Denn die religiöse Sphäre wird derart ja nur zum Arsenal, um aus ihm wirksame Mittel zur sittlichen Erziehung und Gewöhnung zu holen. Eine lebendige Erschließung des religiösen Lebens wird aber damit unmöglich gemacht. Dagegen wird das Glaubensleben durch diese Anleihen gefährdet, weil es unter das zweckhafte Handeln gestellt und damit enteignet wird. Die Folge solcher Verwertung des religiösen Lebens zu moralischen Zwecken, wird eine zunehmende Umwandlung des Glaubenslebens in eine innerseelische Angelegenheit sein, ein Auseinandertreten von „Objektivem“ und „Subjektivem“, eine Zueignung des Objektiven in seelischen Akten: in Gefühlen, Willenshandlungen, Gedanken usw. Damit aber ist die Eigenart des Glaubenslebens, in dem der Mensch immer in seiner Totalität angesprochen wird und antwortet, entkernt. Mit dem Sittengesetz hat Gott für den Christen nur innerhalb des Glaubenslebens zu tun, insofern eine konkrete sittliche Entscheidung den konkreten Willen des Vaters zu erfüllen aufgibt. Anders denn als konkrete geschichtliche Gesetzgebung

auf der Grundlage eines lebendiges Treubundes mit dem Volk Israel, hätte auch das jüdische Gesetz nicht seine religiöse Kraft gewonnen. Diese religiöse Kraft aber hat das Gebot für den Christen nur noch in der Spontaneität des realen Glaubenslebens.

Der Christ — und ich spreche hier vom mündigen Christen, vom Sohn — ist bestimmt durch den Glauben als persönlichen Treue-Bund mit dem Vater, dem Gott der Liebe. Es ist das spezifisch Christliche dieses Glaubens, daß darin der Mensch als Menschensohn in Christus, dem Sohn des lebendigen Gottes, gezeugt ist und daß die ihn durchwirkende Liebe des Vaters das Zeugnis auch seiner Sohnschaft wird. Dessen ist die Liebe — als personale Energie des Glaubens — wirkende Bewährung. Aber auch der Christ — und das hebt seinen Character indelebilis als Christ nicht auf — muß immer wieder und vielleicht durch sein ganzes Leben erfahren, daß sein irdisches Leben weiter in dem Zwiespalt zwischen gut und bös verläuft, und daß es seinem Willen nach wie vor versagt bleibt, diesen Zwiespalt zu schließen. Er erfährt in grundstürzender Weise, daß nur im Glauben ihm jener jenseitige Hebelpunkt gegeben ist, von dem aus — durch die Liebe — der Zwiespalt seines Lebens, der reale Widerspruch von gut und böse überwunden wird: aber nur von Fall zu Fall, für das ganze Leben jedoch nur auf Hoffnung hin. Aller falsche, eingebildete Glaube aber an das sieghaft Gute im Menschen, an die unbegrenzte Kraft des sittlichen Willens ist ihm genommen. Er kann aus dem Glauben durch die Liebe christlich vollkommen handeln, aber nicht aus dem sittlichen Willen mit Hilfe des Glaubens.

III

In welcher Grundsituation findet sich denn nun der Christ vor?

Er steht zunächst unter der Wucht der Tatsache, daß die „Menschheit" aus ihrem ursprünglichen Lebenszusammenhang mit Gott durch personale Schuld ausgebrochen ist und daß er wie jeder Erdensohn an dieser persönlichen Schuld kraft des Menschheitszusammenhangs, kraft der solidarischen Haftung teil hat. „Der Mensch" hat damit die Gott-Aehnlichkeit (similitudo Dei) verloren, aber die Gott-Ebenbildlichkeit (imago Dei) behalten. Daß eine personale Entscheidung des Menschen menschheitliche, stellvertretende Bedeutung haben kann: das gilt ebenso für Adams Fall und die Allgemeinheit der Erbsünde, wie für Jesu Christi Hingabe und die Allgemeinheit der Erlösung. Der personale Glaubensabfall, der Ausbruch aus dem Treubund mit dem Vater, ist, christlich gesehen, die Sünde, ist der Inhalt der Erbsünde. Mensch und Menschheit gründen sich nunmehr existentiell auf den nur geschöpflichen Bereich, zu dem auch der Geist gehört. Die Spaltung aber des geschöpflich-menschlichen Lebens in gut und bös, gesund und krank, also der sittliche und geistige Sündenfall ist erst die Auswirkung des Glaubensabfalls. Nicht das Strafgericht des zürnenden Gottes ist darin über die Menschheit verhängt, sondern die im Personkern entschiedene Ablösung des Menschen aus dem Treubund mit Gott wirkt Zerfall und Auflösung des geschöpflichen Lebens aus, trägt den Zwiespalt in es hinein. Gott behielt zwar die Schöpfung in seinen Armen und ließ sie nicht vergehen an den Folgen des Bösen. Aber auch Gott kann von sich aus allein nicht die Sünde aus der Welt schaffen, weil sie ihre Wurzel in der Person des Menschen hat, und die freie Begründung des Menschen in Gott durch Glau-

bensentscheidung erst den Weg freigibt, daß Gottes Liebe die Wurzel des Bösen aufhebe und das Leben von der Wurzel her erneuere. Dies ist in Jesus Christus leibhaft offenbar geworden.

Das jüdische Volk, tief durchdrungen von dem tragischen Widerspruch in der menschlichen Kreatur, sah in der Verderbnis der Welt göttliches Strafgericht über die gottlosen, ungehorsamen Menschen. Der jüdische Glaube machte vor der undurchdringlichen Majestät Gottes halt, von dort nach hier erscholl ihm nur das Wort der Offenbarung. Ueber der Realität des Zorngerichtes Gottes stand die Verheißung auf Erlösung aus dem menschlich unaufhebbaren Zwiespalt von Sünde und Gesetz: durch die Aufrichtung des Reiches Gottes aus Gnade — am Ende einer Bewährungszeit. Die endgültige Barmherzigkeit Gottes war dem Juden geglaubte Verheißung, nicht gegebene Tatsache. Realität war ihm dort Gottes Heiligkeit, hier die Geltung seines Gesetzes — nicht nur der 10 Gebote, sondern des ganzen Zermonialgesetzes — die Sündhaftigkeit und Gottes Zorngericht.

Jesus Christus offenbarte Gottes Liebe als die Realität, die Erlösung von Gott her als Factum: Gott ist die Liebe und nicht der zornige Richter, er ist „Ja" und nicht „Nein", auch nicht „Ja" und „Nein". Jesus Christus offenbarte den Schöpfergott zugleich als liebenden Vater von Ewigkeit her: der Menschensohn ist zugleich der Sohn des lebendigen Gottes und trägt seine Vollmacht. In Jesus Christus ist die Menschheit nicht nur vom Vater her gerechtfertigt, sondern auch geheiligt. Der Mensch, der an Christus real teilnimmt, wird der Sohnschaft wirklich teihaftig. Es ist jetzt an dem Menschen, daß er durch freie Entscheidung, durch den Glauben in die Wirklichkeit der Sohnschaft eintritt, Rebe am Weinstock Christi wird. Von Gott her sind alle Menschen ohne

Ausnahme in Liebe angenommen, aber dem Menschen als Person kann auch der Vater die Erlösung, die des Menschen immer gewärtig ist, nicht aufnötigen, der Mensch muß sie durch sein freies „Ja" des Glaubens annehmen. Der Glaube, die Entscheidung des Menschen für die dargebotene Sohnschaft ist die Bedingung, ohne die die Erlösung nicht wirksam werden kann, — es sei denn fern von der Notwendigkeit und Möglichkeit der personalen Entscheidung, im Zustand der Unmündigkeit.

Und hier nun entstehen zwei Schwierigkeiten, die selten in ihrer Tragweite beachtet werden: einmal, daß der Glaube an die Erlösung in Christus unbedingt ist, d. h. daß die Wirklichkeit der Erlösung kein „Wenn und Aber", kein Zurückschielen auf die Sünde duldet, sondern die restlose Hingabe des ganzen Menschen fordert, mag sein Zustand im übrigen sein wie er will. Andererseits aber, daß sein irdisches Leben weiter von Tag zu Tag in dem sittlichen Zwiespalt verläuft.

In der Spannung dieses neuen, dieses christlichen Gegensatzes steht der Christ wirklich. Und wehe ihm, wenn er dieser Spannung ausweicht, oder sie aufzuheben oder zu mildern versucht.

Die Tatsache der vollzogenen Erlösung und das Leben aus dem Glauben nimmt also dem geschöpflichen Kampf um die „Gerechtigkeit" kein Tüpfelchen von seiner Geltung und seinem Ernst. Aber sie stellt den Christen in ein Reich „nicht von dieser Welt", in das Reich der Gnade hinein, in dem er bedingungslos als Kind, ja als Sohn angenommen ist, wenn er nur ebenso bedingungslos im Glauben die Sohnschaft annimmt. Hier gilt nicht „Sünde und Tugend", sondern „Glaube und Unglaube". Wie der hl. Augustinus es sagt: „Was Todsünde ist, darüber läßt sich vieles und verschiedenes sagen; denn die heilige Schrift schweigt hier; ich aber sage: Von dem Glauben,

der durch die Liebe tätig ist, bis zum Tode nichts wissen wollen, das ist die Todsünde." So ist auch beim hl. Paulus die Sünde im christlichen Sinne immer der Unglaube, die verweigerte Unbedingtheit in der Hinnahme der in Christo verbürgten S o h n schaft.

IV

Wie aber gelangen diese beiden Reiche, in deren Spannung der Christ lebt, das Reich der Gnade im Leben des Glaubens, das Reich des Gesetzes im Kampf um die Gerechtigkeit, in ihm und durch ihn zur Einung? Nicht anders, als daß in die persönliche Verbundenheit des Vaters mit dem Sohn, des Sohnes mit dem Vater die Bezirke des irdischen Lebens durch die Liebe, die Gottes Kraft ist, in wachsenden Kreisen eingehen. Hier aber wird der Christ, der in Christus gründet und doch zuinnerst auch der Erde verbunden ist, zum M i t t l e r. Indem er „aus dem Glauben", mit aufgeschlossenem Wirklichkeitssinn sein irdisches Tagwerk tut, wird ein Stück um das andere aus der Kraft Gottes in ihm gewandelt und zurechtgebracht. Hier bricht die zweite Verkündigung Jesus hervor, die Verkündigung des R e i c h e s G o t t e s, das nahe herbeigekommen, das im Auferstandenen angebrochen ist: als die völlige Durchdringung der geschöpflich-menschlichen Natur durch die übernatürlich-göttliche, als die Auferstehung des Fleisches. Im Auferstandenen hat der Christ die leibhafte Offenbarung und Bürgschaft des Anbruchs und des Kommens dieses Reiches. Es läßt sich von uns nicht viel darüber sagen, wenn wir nicht irre reden wollen. Nur dies sei noch gesagt: die christliche Hoffnung, als E r h a r r e n des Reiches, lebt sich im Geöffnetsein des g a n z e n Menschen dar, das innerweltliche, innerseelische Vorstellungen und Wünsche jeder Art verbietet. Reich Gottes

ist nicht ein jenseitiger Himmel, sondern die aus der Kraft Gottes wiederhergestellte und erneuerte Schöpfung, zu der auch die Welt der Geister, die sogenannte übersinnliche Welt gehört. Aber das Reich Gottes ist zugleich mehr als nur erneuerte Schöpfung, es ist zugleich ein Hineinragen der Schöpfung in die Sphäre Gottes durch die Vergöttlichung des Menschen: durch die christologische Vollmacht des Menschen.

V

Gott hatte im Alten Bunde dem Beduinenhäuptling Abraham die Verheißung seines Reiches durch Offenbarung gegeben und Abraham hatte „ohne Hoffnung auf Hoffnung hin" geglaubt. Diese Verheißung bedurfte eines fortdauernden gläubigen Trägers, um in der Menschheit lebendig und wirksam zu bleiben: dieser Träger war die Nachkommenschaft Abrahams, das „Volk Gottes".

Gott hat in Jesus Christus, durch Inkarnation des Logos im Menschensohn, die vollzogene Erlösung des Menschen und der Menschheit geoffenbart. Diese leibhafte Offenbarung der Erlösung in Jesus Christus bedurfte eines fortdauernden Leibes, um in der Menschheit lebendig und wirksam zu bleiben: dieser Leib Christi ist die Kirche, im Abendmahl des Herrn mit seinen Jüngern als Sakrament gestiftet. Kirche, — das ist die Menschheit insoferne sie erlöst, d. h. Christi teilhaftig ist. Die Kirche als Erlösungsgemeinschaft verwirklicht sich sakramentaler Weise immer wieder besonders in der Feier des Meßopfers. Die im Glauben geeinte Gemeinde ist Leib Christi, jeder Einzelne ist Glied dieses Leibes. Da verschwindet alles Ansehen der Personen, da ist aller sittliche Unterschied des „Lebens in gut und böse" ausgelöscht: nur die Echtheit des Glaubens entscheidet; kein sittliches Ver-

dienst, kein Pochen auf Leistungen oder Gaben, kein Zweifel, ob denn die Sündhaftigkeit unserer Natur uns nicht ausschließe, darf hier mit eingehen. Der Gefahrpunkt für die sittlich strengen Menschen: sie wollen es nicht wahr haben, daß es auf ihre Sittenstrenge vor der Gnade Gottes nicht ankomme, sondern auf das unbedingte Ja der Gnadenannahme. Die Glaubensgefährdung liegt für die Christen überhaupt darin, daß sie von dem Zustand eines moralischen Sündenbewußtseins nicht loskommen und deshalb Gott wie einen irdischen Richter ansehen, der nach Gerechtigkeit richtet.

Hier wird die Gefährdung des religiösen Lebens im engeren Sinne, des innerkirchlichen Lebens, noch einmal deutlich: nämlich vom sittlichen Leben her bewußt oder unbewußt als Mittel zur Lösung des innerweltlichen Zwiespaltes aufgefaßt zu werden. So aber wird ein ganz fremdes Element in das religiöse Leben hineingetragen. Denn wohl gelangt der Mensch aus Verzweiflung und Sündennot zum Glauben, aber das Leben des Glaubens ist zunächst ganz in sich beschlossen: als Wechselleben zwischen Vater und Sohn ein einfaches Leben in der Wirklichkeit der Gnade. Da soll der Mensch keinen Krampf hineintragen und meinen, dieses Leben sei wertlos, wenn es ihn nicht in kurzer Zeit von Sünde und Uebel befreit habe. Die Durchdringung unseres irdischen zwiespältigen Lebens mit den Erneuerungskräften des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe ist ein langsamer Wachstumsvorgang, der nicht durch unser Wünschen und unser Drängen gestört sein darf. Dieser Wachstumsvorgang stellt sich dar als schrittweises Einbeziehen unseres täglichen, kreatürlichen Lebens in das Glaubensleben; der Glaube aber wirkt von Gott her im Menschen die Liebe, durch die er Stück um Stück seines Lebens hineinbefaßt in das Leben mit dem Vater. Der Mensch hüte sich des-

halb durch Hast, religiöses Wichtigtun, Gefühls- und Willensüberschwang dem Wirken Gottes vorzugreifen. Erst dann, wenn ein Lebensbereich ganz in das persönliche Wechselleben zwischen Vater und Sohn aufgenommen ist, wenn der Mensch deutlich das Gebot der Stunde als den persönlichen Willen des Vaters vernimmt, geht es um Glaubensgehorsam und Glaubensungehorsam.Weite Bezirke seines Lebens lebt auch der Christ noch völlig unter dem tragischen Zwiespalt von „gut und bös". Daß ihm gesagt wird oder er allgemein weiß, daß diese Gebote der Schöpfungsordnung auch göttliche Gebote sind, hilft ihm keinen Schritt weiter. Erst wenn ihm das persönliche Walten des Vaters, der persönlich an ihn gerichtete Wille des Vaters im Alltag gegenübertritt, hat er es in den irdischen Aufgaben wirklich mit Gott zu tun, treten die irdischen Aufgaben unter die Kategorien des Glaubens: des Gehorsams oder Ungehorsams. Hier ist der Schlüssel dafür gegeben, warum Heilige oft so schwer sich eines Vergehens anklagen, das nach sittlichen Maßstäben gemessen geringfügig ist. Mit moralpsychologischen Erklärungen, etwa, daß sich eben das Gewissen mit der sittlichen Vollkommenheit ungemein verfeinere, ist aber hier gar nichts gewonnen. Wir müssen die Intensität des persönlichen „Lebens aus dem Glauben" heranziehen, die Kategorie des Glaubensgehorsams, unter der das Leben der Heiligen wachsend steht. Die Wertung der Glaubenssünde aber entzieht sich den moralischen Maßstäben.

Das Leben der Christen wird sich nun so darstellen, daß ihr irdisches Leben in verschiedenem Umfang bereits in das Glaubensleben einbezogen ist, bei diesem dieser Bereich, bei denen jener, daß daneben aber stets Bezirke unter rein sittlichen Kategorien gelebt werden. Es geht deshalb auch nicht an, das sittliche Leben eines

Menschen zum Maßstab seiner Christlichkeit zu machen. Das Wachstum des Lebens unter dem Gehorsam vor dem Willen des Vaters läßt sich nicht mit moralischen Maßstäben messen. Auf die Dauer freilich werden die wahrhaft gläubigen Menschen an ihren Früchten erkannt, an den W e r k e n des Glaubens; aber nur die Augen des Glaubens durchschauen diese Werke, ob sie bloß sittlicher Gesetzeserfüllung entsprungen sind, oder die Liebe Gottes in ihnen wirkt, weil der Sohn den Willen des Vaters getan hat. Sittliche Vollkommenheit „an sich" macht noch keine Heiligen; sie bezeugt ihn, wenn sie Auswirkung des Glaubenslebens ist. Deshalb nimmt die Kirche ihre Heiligsprechungen erst auf Grund ganz bestimmter Zeugnisse vor, die die Kraft des Glaubenslebens an den übernatürlichen Gnaden bezeugen. Es ist hier wie mit den Wundern: alle Wundertaten lassen sich m a t e r i e l l der Ordnung des Natürlichen einfügen; aber auf das „Wie" kommt es an, auf ihre Qualität, auf die Glaubenssituation, in der sie geschehen. G ö t t l i c h e Wunder erschließen sich nur dem Auge des Glaubens, so wie sich nur dem Auge des Glaubens erschließt, ob eine Tat Glaubenstat oder bloß sittliche Tat ist. D a ß Jesus „Wunder" getan hat, das bezeugt noch nicht seine göttliche Vollmacht, sondern alles liegt an der Besonderheit und Einmaligkeit: am W i e des Wunders, nicht am W a s.

Und noch eines ist hier zu sagen: Auch der vollkommenste Glaube und die Tatsache seiner Erlösung bewahren den Christen nicht vor den Uebeln der Menschheit. Ja, gerade der wahre Christ wird durchdrungen sein von der solidarischen Verhaftung aller Menschen im Guten und Bösen. Als Christ wird er sich unter diese Wirklichkeit auch freien Willens b e u g e n, — gemäß der Tiefe seiner Solidarität mit der Menschheit, deren Glied

er ist und bleibt. Jesus Christus hat auch darin uns das vollkommene Beispiel gegeben: er stellte sich nicht etwa aus bloßer Barmherzigkeit, sondern aus der tiefen Solidarität mit der Menschheit zu den Sündern. Er stellte sich mit freiem Willen unter die Folgen der Sünden der Welt, nachdem er erkannt hatte, daß der Vater diesen Kelch nicht an ihm vorübergehen lasse. Ja, noch mehr: er nahm am Kreuz auch noch die letzte Tragik des Menschen auf sich, nämlich daß auch der Heiligste, ganz dem göttlichen Willen Anheimgegebene nicht vor der Gottverlassenheit bewahrt wird. So zeigt gerade das Leben und Leiden Jesu, wie erschreckend und vertraut zugleich das der ganzen Wirklichkeit geöffnete Leben, das Leben des Christen ist. Hüten wir uns, vom Seelenfrieden zu sprechen, den das wahre Leben in Gott gewähre. Seelenfrieden kann damit verbunden sein, braucht es aber nicht, und wir wissen von großen Christen, daß ihr Leben in Gott kein seelisch beruhigtes Leben war, sondern eher durch den Ausdruck „getroste Verzweiflung" gekennzeichnet ist. Der Friede, den Jesus Christus als Erbschaft hinterlassen hat, ist eben anderer Art als der, den sich die seelischen Bedürfnisse des Menschen wünschen. Und es ist immer noch besser, der Mensch hält verzweifelt die Zerrissenheit und Schwere seines Lebens aus, als er flüchtet sich in die „Religion" und beutet sie als Trostquelle aus.

Der christliche Glaube ist der Weg zum wahren Leben und fordert vom Menschen das Wagnis, die ganze Wirklichkeit seines Lebens auf sich zu nehmen, wie sie auch sein mag. Wer um des Seelenfriedens willen oder um Belohnung für sittliche Leistungen oder zeitliche Entbehrungen willen zur Religion flüchtet, geht sicher fehl und dreht sich schließlich nur um sich selbst herum. Das Leben des Glaubens ist ein

heilig n ü c h t e r n e s, ganz w a c h e s Leben und scheut nichts mehr als die Bedürfnisse des Gefühls und die Wunschbilder der Seele.

Aber haben wir nicht die Kirche über dem Reden von dem Leben „des Christen" vergessen? Wir gingen doch von ihr aus?

Wir haben sie wahrlich nicht vergessen, wir sprachen von ihr, indem wir von „dem Christen" sprachen. Denn nicht den „Einzelnen" meinten wir, sondern die mündigen Söhne der Kirche, in deren Vollmacht und Glaubwürdigkeit die Kirche sich dieser Zeit bezeugen muß.

VOLKSPOLITIK

DIE POLITISCHE FRONT ZWISCHEN STAAT UND GESELLSCHAFT

Politische Ethiker pflegen das Hauptübel unserer Politik in der Herrschaft der Sonder-Interessen über den Gemeinsinn zu sehen. Nun mag ja unser Volk in besonderem Maße, teils durch Veranlagung, teils durch seine politische Entmündigung, vor allem seit der Bismarckschen Aera, politisch unerzogen sein. Ferner mag die Entfesselung des Wirtschaftsmenschen durch Gewerbe- und Vertragsfreiheit über ganz Europa hin die Säkularisierung der politischen Kräfte durch den individualistischen Erwerbstrieb ungemein gesteigert haben. Aber die Erkrankung der Politik zeigt sich unvermindert auch in den Kreisen, denen „Gemein-Sinn" als Grundkraft ihres politischen Handeln nicht abgesprochen werden kann: möge nun ihr Ziel der deutsche Nationalstaat oder die klassenlose, befriedete Gesellschaft oder die Vereinigten Staaten von Europa sein. Nicht nämlich in der Beseitigung oder Auflösung der sittlichen Triebkraft der Politik ist der eigentliche Krankheitsherd zu suchen, obwohl der starke Schwund dieser sittlichen Kraft durchaus zugegeben werden muß. Wir können aber in dieser sittlichen Entartung vorwiegend nur eine Folge-Erscheinung einer tieferen Ursache sehen: nämlich des geistigen Sündenfalles der europäischen Völker- und Staatenwelt in der sogenannten Neuzeit, vor allem auch der heillosen geistigen Verhärtung der Gegenwart trotz Weltkrieg und epochalem Zusammenbruch. Wir sehen die echteste politische Gesinnung weithin heut im Bann einer geschichtlich

gerichteten Geisteshaltung sich nutzlos vertun, weil ihr die entscheidende geistige Wandlung fehlt: „geistig" verstanden im Sinne eines gesamtmenschlichen verantwortlichen Hingerichtseins auf das Gebot dieser unsrer geschichtlichen Stunde.

In der wissenschaftlichen Erkenntnishaltung und im Erkenntnisbesitz der neuzeitlichen Vergangenheit festgelegt, steht unsere Politik noch immer in dem verheerenden Zwiespalt zwischen selbstherrlichem, aber schicksallosem und unverpflichtendem Geist und geistentleertem Leben, das ohne geistige Bindung in eine Gesamtordnung seinen isolierten Machttendenzen folgt. Diese in „Wille und Vorstellung", Geist und Leben, Theorie und Praxis zerspaltene Welt konnte nur künstlich zu einer Einheit beider gelangen: durch Pressung des notleidenden Lebens unter die Herrschaft von Philosophie und Wissenschaft, durch Aktivierung also von Ideen oder wissenschaftlichen Erkenntnissen, oder aber durch Erniedrigung des Geistes zum Mittel oder zur Maske nackter Interessen, selbstherrlicher Machttendenzen. In diesem Antagonismus von Theorie und Praxis und in der wechselnden Herrschaft der einen über die andere ist auch die Politik des letzten Jahrhunderts verlaufen, darin steht sie heute noch, mag nun die Theorie ihrem Inhalte nach idealistisch, positivistisch, romantisch, christlich-naturrechtlich oder nationalistisch sein, mag die Praxis als kapitalistischer Erwerbstrieb, als Klassenkampf, als Weltdemokratie oder als nationaler Imperialismus usw. auftreten.

Vor dieser universal-europäischen Erscheinung, daß Geist und Leben, Vorstellung und Wille in der Politik nicht einheitlich und gemeinsam aus dem Gebot der geschichtlichen Stunde empfangen und geboren werden, wird die Frage nach der Richtigkeit der Theorien, die da zu leben versucht worden sind und versucht wer-

den, bedeutungslos. Nicht auf die richtige Theorie an sich, sondern auf den geforderten, berufenen, ursprünglichen Geist kommt es an. Und Rettung kann nur eine Politik bringen, die wieder dem geschichtlichen Akt der Zeugung des öffentlichen Lebens durch den berufenen Geist dient; eine Politik, die es wagt, geistig arm, aber gläubig und in geistiger Verantwortung die Vernunft in die Nöte der Zeit hineinzugeben, auf daß sie die zeitberufene Antwort erringe und empfange, in der die Zukunft in die Gegenwart hineinfährt.

Denn eines ist die Intuition und der aufklärende Verstand des Forschers und Denkers, der die Kräfte, Formen und Zusammenhänge der Geschichte aufzuzeigen und zu durchleuchten und von hier gerade noch die Diagnose der Gegenwart — als Schlußstück der Vergangenheit! — zu stellen vermag; ein anderes aber ist die Vernunft des echten Politikers, die, den Nöten der geschichtlichen Stunde schicksalhaft verbunden und dennoch frei, die zeitberufene, notwendende Antwort nicht der Intuition und dem Wissen, sondern dem Glauben und der Empfängnis im Glauben verdankt.

Es sind aber die Umwälzungen und Zusammenbrüche, die sich an den Völkern und Staaten Europas ereignet haben und in denen sie stehen, so grundstürzend, daß mit den geschichtlichen Ordnungen auch die Gedankengebäude dieser vergangenen Epoche in den Fundamenten erschüttert sind. So ist auch keiner der politischen Begriffe mehr, die auf der alten Ordnung aufruhen oder die sich deren geistigen Gegenmächten verdanken, in seinem bisherigen Sinn „an sich“ gültig, keiner darf unbesehen in unsere Gegenwart — als Glied der Zukunft! — übernommen werden: nicht „Volk“, nicht „Staat“, nicht „Nation“, nicht „Reich“ usw. Jeder Begriffsgötzendienst ist heute lebensgefährlich, weil er der Erneuerung des

Geistes aus dem Ursprung, aus dem Glauben, an die unser Fortleben geknüpft ist, trotzig widersteht.

Was nützt der Politik alle „neue Gesinnung" und aller „neuer Wille", wenn ihr das eine fehlt: gläubige Geisteshaltung, geistige Empfängnis und geistige Entscheidung?

1. Der Leviathan

Im Banne der Gedankenwelt des 19. Jahrhunderts leidet unsere, wie überhaupt die europäische Politik an einer gefährlichen Ueberschätzung des „Staates". Diese krampfhafte Prestige-Steigerung des Staates in der entvolklichten „Gesellschaft" und durch sie läuft aber im 19. Jahrhundert parallel mit der Auflösung der geschichtlichen europäischen Staatenwelt durch dieselbe Gesellschaft: sie ist ein Symptom der modernen Demokratie und ihrer Ersatz-Staaten-Bildung. Die unbezweifelbare Auflösung des alten Staatsbewußtseins und der staatserhaltenden Volksschicht bei uns, vielfach mit Besorgnis bemerkt und geschildert, ist nur der in Deutschland verspätet eingetretene Endakt der Auflösung des alten Staates. Weil in Deutschland der Siegeszug der modernen Demokratie bis zum Zusammenbruch 1918 überdeckt war durch die von Adel, Militär, Bauerntum und romantischer Intelligenz gestützten Dynastien, konnte der Zusammenbruch als ein allgemein staatlicher erscheinen, zumal gleichzeitig auch eine Krise der europäischen Demokratien signalisiert wurde (und in Italien und Spanien ja manifest ist). Es ist aber zunächst bei uns nur die vordemokratische Schicht unseres Staatswesens weggebrochen und zugleich die Schwäche und Auflösung der sie tragenden Volkskreise offenbar geworden. Doch wie in den anderen europäischen Ländern seit ihren politischen Revolutionen hat sich auch in Deutschland — jetzt erst — herausgestellt, daß die neuen Gesellschaftsmächte,

Bürgertum und Arbeiterschaft, ihre demokratische Ersatzbildung „Staat", die bis dato in Deutschland mit dem vor-revolutionären Staat in Mischbildung gelebt hatte, zu nicht geringerer Allmacht aufzusteigern bestrebt waren, als sie den absolutistischen Staat kennzeichnete. Wir holten — und holen noch immer — in einem Augenblick nach, wo die Epoche der Demokratie als gefährlicher Krisenzustand zwischen zwei Zeitaltern erkannt und zugleich unhaltbar wird.

Um was handelt es sich denn dabei? Die Zerstörung der geschichtlichen Volksordnung und die Atomisierung des Volkes unter der unaufhaltsamen Wirkung der Aufklärung, der Vertragsfreiheit und der Industrialisierung; der Kampf der liberalen bürgerlichen Erwerbsgesellschaft um Freiheiten vom Staat und der Kampf der sozialistischen Arbeiterschaft gegen den Staat (als das ideologisch maskierte Machtinstrument der herrschenden Klasse): diese Vorgänge der letzten beiden Jahrhunderte haben wohl den Inhalt des geschichtlichen Staates ausgelaugt und seine Form zerstört, insbesondere auch die Träger der Staatsgewalt entthront. Aber das Endergebnis ist eine allgemeine Hörigkeit gegenüber dem „Staat an sich", die nicht auf die Kraft des neuen Staates, sondern auf die Auflösung des Volkskörpers zurückgeht. Der Nährboden für diesen steigenden „Kredit-Zuwachs" des „Staates an sich" war eben der Schwund der politischen und rechtsbildenden Kräfte des Volkes und im Volk, der die lebendige, fruchtbare Wechselwirkung zwischen Volk und Staat — auf Grund der Eigenständigkeit der Volksordnung — zum Versiegen brachte, das Selbstvertrauen des Volkes auf seine ordnungschaffenden Kräfte erschütterte, und als einzige Ordnungsmacht gegenüber den losgebundenen Gesellschaftsmächten den „Staat" übrig ließ. Sank auch die Fürstenmacht als souveräne Trägerin der

neuzeitlichen Staatsallmacht, der Staatsräson, mit der sie sich verbunden hatte, unter der berechtigten Gesellschaftskritik der Aufklärung dahin, so doch nicht der souveräne Staat und die Staatsallmacht selbst.

Der gemeineuropäische, gesellschaftsrevolutionäre Prozeß, Hand in Hand mit der modernen Industrialisierung, hat die neuzeitliche Idee der Staatsräson und der Staats-Allmacht vom alten Staat übernommen und ihm von unten her, von der atomisierten „Gesellschaft" her einen neuen Inhalt gegeben, der zugleich das Wesen dieses „Staates" von Grund auf veränderte. Seit der französischen Revolution werden die europäischen Staaten, — ganz gleich, ob die Bourgoisie oder die Lohnarbeiterschaft, als die gegensätzlichen Klassen derselben entformten, atomisierten Gesellschaft, die Aufgaben und den Inhalt des Staates bestimmen —: unpersönliche Garanten einer gesetzlichen Ordnung, die wesentlich bestimmt ist durch die Funktion, die gesellschaftlichen Gegensätze ihrer „Staatsvölker" oder „Nationen" auszugleichen. Dieser Ausgleich kann im liberalen Sinne (Sicherstellung der Freiheit der vor dem Gesetze gleichen Individuen) oder im sozialistischen Sinne (Garantierung der klassenlosen, in den Erwerbsbedingungen gleichen Gesellschaft) erfolgen, ohne daß Inhalt und Wesen dieses „Staates auf der Grundlage der Gesellschaft" sich zu ändern braucht. In Deutschland hat die idealistische Staatslehre, im Banne der antiken Staatsidee, durch ihre Herrschaft über die Schule und die Intelligenz bis heute den Staat in einem Lichte sehen lassen, der dem Kern des allgemein-europäischen, liberal-demokratischen Staates nicht entsprach, aber der faktischen Vergötzung auch dieses Staates diente. Bestätigt hat die „Entwicklung" die positivistische Staatslehre Rousseaus, des geistigen Vaters der französischen Revolution, der in klarster Prägung aus den Ten-

denzen seiner Zeit den w i r k l i c h e n „Staat" der modernen „Gesellschaft" aufgezeigt hat, wie er nachher von der französischen Revolution verwirklicht wurde und seinen Siegeszug durch das 19. Jahrhundert bis auf unsere Zeit hielt. Karl Marx ist in seiner Staatsauffassung Schüler Rousseaus und der französischen Aufklärung.

Nun hat sich zwar in den letzten Jahrzehnten besonders auch durch die Enzykliken Leos XIII., eine „katholische Staatslehre" neu belebt, die theoretisch die idealistische Staatslehre Hegels und die positivistische Rousseaus bekämpfte. Ihre Wirkung aber ging über die rein lehrhafte Ausprägung von Prinzipien nicht hinaus. In die Politik hinein hat sie bis heute keine gestaltenden Kräfte entbunden, die einen entscheidenden Schritt zur Ueberwindung der atomisierten Gesellschaft und ihres Notstaates bewirkt hätten. Praktisch haben die katholischen Volksteile und Parteien den Staat, wie er eben war, für ihre Interessen oder auch für die Interessen der Gesamtheit benutzt, aber diese Einflußnahme hat sich auch bei den katholischen Volkskreisen ganz im Geiste dieses neuzeitlichen Staates vollzogen. Die sogenannte katholische Staatsauffassung blieb eine theoretische Angelegenheit. Was sich „Politik der Mitte" nennt, ist als Politik des Ausgleichs eine überständige Geisteshaltung: denn in Zeiten, in denen der Kompromiß, der Ausgleich gerade das politische Laster der Zeit ist, ist der richtige Weg nicht die gerechte Vermittlung zwischen den Gegensätzen, sondern die Ueberwindung dieser politischen Ebene durch gläubiges, aufgeschlossenes Erfassen des Einen, was not tut, und durch schöpferischen Aufbruch.

Es gilt nun, die gesellschaftliche Grundlage und die Struktur der gemein-europäischen Demokratie offenzulegen, um die Mächte zu zeigen, die die europäischen Völker unter den idealistischen und romantischen Masken von „Staat" und „Nation" beherrschen. Es gilt, von hier aus die Tiefe und den Umfang der Wandlung zu erkennen, die in der „Gesellschaft" einsetzen und in ihr fest begründet sein muß, ehe sie den Staat ergreifen kann.

In seiner gehaltvollen Arbeit „Ueber einige Grundbegriffe der Politik"[1] hat S. Landshut — nach unserem Dafürhalten überzeugend — den Nachweis erbracht, daß der ganze Umfang unseres heutigen politischen Haushalts sich aus Rousseau'schen Prinzipien ernährt. Rousseau hat mit einzigartiger Blick- und Instinktsicherheit die in seiner Zeit empordrängenden und die nachfolgende europäische Geschichte bis heute bestimmenden Motive zur Lehre entfaltet, die französische Revolution hat sie prototypisch verwirklicht, die europäischen Völker sind unaufhaltsam unter ihrer Herrschaft geraten. Nation, Staat, Volk, Gesellschaft — der wirkliche geschichtliche Inhalt, der diesen Begriffen in Amerika, Europa und heute auch in Rußland zu Grunde liegt, wird aus derselben geistigen Quelle des demokratischen Zeitalters gespeist, aus der Rousseau schöpfte. Auf diese Quelle führen sämtliche politischen Massenbewegungen einheitlich zurück: die einzelnen Prinzipien, die die Parteien und Klassen, aus ihren besonderen Interessen heraus, gegeneinander ausspielen, gehören in ihrem Grundzusammenhang zueinander, auch der schärfste Kampf vollzieht sich auf derselben geistigen Ebene. Den politischen Wirkformen dieses Geistes sind alle europäischen Gesellschaftsschichten verfallen: so dem Staat als unpersönlicher Gesetzes-

[1] Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 54. Band, 1. Heft, vergl. dazu auch Lorenz v. Stein, „Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich", I. Bd. (1850).

maschine und Verwaltungsapparat, der öffentlichen Meinung als der ausschlaggebenden politischen Instanz, der autonomen Machttendenz der national-staatlichen Herrschaftsgewalt.

Um ein Beispiel für die Identität des Geistes der zwei Haupt-Bewegungen dieser Epoche zu geben: wenn sich in den politischen Revolutionen der Gleichheitsinstinkt der bürgerlichen Individuen die Beseitigung der ausgearteten persönlichen Herrschaftsgewalt erzwang, um die unpersönliche Herrschaft des demokratischen Staates dafür einzutauschen — wenn dann in der sozialen Revolution der Gleichheitsinstinkt der atomisierten Arbeiterschaft die Beseitigung der entarteten individuellen Eigentumsmacht und der persönlichen Wirtschafts-Herrschaft anstrebt, um die unpersönliche Herrschaft der „Allgemeinheit", genannt Wirtschafts-Demokratie, dafür einzutauschen — so sind dies nur zwei Phasen desselben geistigen Vorganges. Wo die Bindung der Gemeinschaft sich aufgelöst hat, entartet das persönliche Leben zur Hybris, wo das persönliche Leben ungehemmt und ohne Bindung sich auslebt, erhebt sich die Macht der Unterdrückten als organisierter Massengeist, um für den Preis u n i f o r m e r Gleichheit und Freiheit des Einzellebens sich unter die Herrschaft eines unpersönlichen Allgemein-Willens oder seines diktatorischen Vollzug-Organs zu begeben: so politisch, so gesellschaftlich.

Das moderne demokratische Staatswesen ist im Kern der Versuch, im Zeitalter fortschreitender Auflösung und Atomisierung der europäischen Völker und ihrer Ablösung durch die „Wirtschaftsgesellschaft", die absolute „Idee der Staats-Raison" zu retten und z u g l e i c h die Freiheit des Individuums sicherzustellen. Mit der Auflösung der Volksordnung und ihrer Bindungen wurde also die Tendenz mächtig, einerseits die entfesselten Machttriebe der

Individuen und der Gesellschaftsmächte zu binden durch eine souveräne Herrschaftsgewalt, dieser Herrschaftsgewalt aber an der Freiheit und Gleichheit der ihr Unterworfenen Schranken zu setzen. Das fundamentale Mißtrauen gegen jede persönliche Herrschaftsgewalt im Staat war dabei auch der Schicht der modernen Gesellschaft eigentümlich, die im Wirtschaftsleben die persönliche Herrschaftsgewalt gerade zu hemmungsloser Entfaltung brachte, dem Bürgertum. Bis dann die proletarische Bewegung auch in der „Gesellschaft" den Kampf gegen die persönliche Herrschaftsgewalt (als die schrankenlose Verfügung über das Eigentum an Produktionsmitteln und mittels ihrer über die Arbeitskräfte) aufnahm und damit die Grundtendenz dieser „Gesellschaft" konsequent weiterführte.

In der „Gesellschaft" stehen die Individuen im Kampfe gegeneinander, das eine gegen das andere: ihre Lebensform ist „der Krieg aller gegen alle". Der Einzelne verfolgt auf Kosten des anderen sein Eigen-Interesse. Ein ursprüngliches Handeln des Einzelnen aus einem echten und anfänglichen „Miteinander-eins-sein", als Urphänomen des geschichtlichen Menschheitslebens, kennt die „Gesellschaft" nicht, — obwohl es sich trotz der Gesellschaft auch in diesen Zeiten erhielt. Der Krieg aller gegen alle ist das soziale Grundphänomen der reinen „Gesellschaft". Aber die Gefahr gegenseitiger Vernichtung führt zu dem Punkt, wo der Selbsterhaltungskampf aller gegeneinander in eine Konvention, in einen Vertrag, in einen Ausgleich umschlägt: durch die gegenseitige Anpassung der vielen einander feindlichen Einzelwillen entsteht eine unpersönliche Verbindlichkeit, ein Generalwille, der sich als „Gesetz" fixiert. Dieses „Gesetz" hat gemäß seiner Entstehung die Funktion, die Gegensätze

der Einzelwillen auszugleichen und schafft in Ausübung dieser Funktion das „Recht". Auch das „Recht" erhält damit einen anderen Sinn.

Nicht in den Menschen also liegt die Einheit als volkhafte Macht, der dann der Staat zu dienen hätte, sondern die unpersönliche Macht des „Gesetzes" ist die Einheit. Das Gesetz erst schafft eine einheitliche Verbindlichkeit für alle Menschen seines Geltungsbereiches. Unterhalb seiner, wo die staatlich garantierte Gleichheit aufhört und die „Freiheit" der einzelnen, d. h. die Willkürmöglichkeiten ihren Bereich haben, gibt es in der reinen Gesellschaft keine Verbindlichkeit: die Bindungen des Einzelnen reichen nur soweit, als sie ihm der im Gesetz verkörperte Ausgleichswille auferlegt.

Ein neuer Volks-Begriff bildet sich auf dieser Grundlage. „Volk" ist wohl „die Einheit" der vielen freien und gleichen Individuen, aber nicht die Einheit verstanden als ursprüngliches Mit-einander, als reale Gemeinschaft, sondern als die von außen gefaßte gesellschaftliche Vielheit. „Volk" in diesem Sinne ist nichts anders als die Allgemeinheit (le tout) und dieser eingebürgerte Ausdruck bezeichnet treffend die Sache. Auch das Gemeinwohl, dem das Gesetz, dem der Staat zu dienen hat, ist hier ein wesentlich anderes als unter der Voraussetzung des Volkes als Gemeinschaft: Gemeinwohl ist nicht mehr die Entfaltung der Volksgemeinschaft und ihrer organischen Gliederung, sondern das Interesse eben der künstlichen Allgemeinheit, an der der einzelne nicht in seiner Besonderheit, sondern als nivellierter Jedermann teil hat. Das Gesetz ist demnach nicht die aus den sittlichen Anschauungen der geschichtlichen Gemeinschaft geschöpfte, durch die Staatsgewalt sanktionierte Rechtsnorm, sondern Niederschlag eben der ausgeglichenen oppositionellen Willensvielheit, der Niederschlag des

„Allgemeinwillens"; somit ist „Volk" eine Funktion des Allgemeinwillens: S t a a t s g e s e l l s c h a f t.

Wo aber der Kampf aller gegen alle herrscht, wo dieser Kampf als die immanente Lebensform der Gesellschaft angesehen wird, sind die anderen Mächte des Friedens geleugnet oder ausgelöscht: alle Friedengarantie beruht dann auf der Ausgleichs-Instanz des Staates, der einzigen bindenden öffentlichen Macht. Der Staat Rousseaus und der modernen Demokratie — als Staat der atomisierten Gesellschaft — wird zum einzigen Rettungsanker vor dem Kriegswillen in der Gesellschaft und der Staaten-Gesellschaften untereinander. Daraus resultiert die steigende Allmacht, die dieser Staat gewinnen muß, die Sorge um seine Absolutheit, die vor allen individuellen Einflüssen gesichert werden muß. Die Tendenz wächst, den Staat als All-Macht zu konstituieren, den Allgemein-Willen zu vergötzen und die Auslöschung jeder p e r s ö n l i c h e n Autorität zu erkaufen um den Preis der völligen Unterwerfung unter das Gesetz. Dieser Preis erscheint dadurch erleichert, daß der Einzelne als uniformer Willensbruchteil an dem Staate mitwirkt und an seiner Souveränität teilnimmt. So konnte Rousseau sich zu dem Satz versteigen: die Tugend ist nur die Gleichförmigkeit des Einzelwillens mit dem Generalwillen, d. h. die Staatsraison ist die orientierende und bestimmende Macht für das Miteinander der Menschen. Der marxistische Sozialismus übertrug dieselbe Absolutheit und All-Macht vom Staat auf die vollkommene Gesellschaft, die nur eine andere Form des Allgemein-Willens, ein säkularisierter Staat ist. Und dieser gesellschaftliche Allgemein-Wille des Marxismus ist gefordert aus dem Bestreben, die vom demokratischen Staat übrig gelassene Bewegungsfreiheit des expansiven Wirtschaftsmenschen ebenfalls einer Ausgleichsinstanz, eben dem wirtschaftlichen General-

willen, zu unterwerfen. Marx lehnt den liberalen Staat der französischen Revolution ab, weil er sich in Hinsicht auf die Erfassung und Bindung der individualistischen Wirtschaftsmächte als unzulänglich erwiesen hatte, weil die politische Freiheit und Gleichheit ohne die soziale wertlos ist. Marx radikalisiert die Tendenzen der neuzeitlichen Demokratie nach unten.

Eines der wichtigsten Symptome nun, an denen das Wesen des demokratischen Ersatzstaates zum Ausdruck kommt, ist die völlige Aenderung der Bedeutung und der Struktur der S o u v e r ä n i t ä t. Wir verstehen unter Souveränität die ausschlaggebende Instanz im Staat, die die Verantwortung der Entscheidung trägt. Regieren, entscheidend handeln ist, wie die Rechtsgewalt ausüben, nur möglich durch Personen, die ü b e r dem Gesetz (wenn auch nicht ungebunden durch das Gesetz) stehen (potestas legibus soluta). Der Souverän ist wie der Richter dem Recht, aber nicht dem Gesetz unterworfen, denn er muß es in seiner Gewalt haben. Diese Souveränität, als souveräne Entscheidungsverantwortung, ist durch die moderne Demokratie beseitigt worden! Wo sie noch da ist, nämlich im Gericht, ist sie t r o t z der Demokratie da. An ihre Stelle im Staat ist getreten die Souveränität des Allgemeinwillens, der „Volkswille" heißt, aber in der Wirklichkeit „gesellschaftlicher Ausgleichswille über dem Krieg aller gegen alle" ist. Er ist ausschlaggebende Instanz geworden, in ihm, als der Manifestation der öffentlichen Meinung, liegt die Souveränität. Das zieht aber die schweren Folgen nach sich, daß Gesetz und Recht jetzt zusammenfallen müssen: denn die öffentliche Meinung kann als Gesamtwille wohl G e s e t z werden, kann aber nie in einer Rechts-Entscheidung gipfeln. Jede Rechtsentscheidung setzt personale Entscheidungsverant-

wortung, setzt personale Souveränität voraus, diese aber ist hier gerade ausgeschaltet.

Die Souveränität der gesellschaftlichen öffentlichen Meinung, der volonté générale, die durch Beratung und Beschlußfassung festgestellt wird, ist also nur in der fixierten, starren Form des Gesetzes wirksam. Darüber hinaus gibt es nur „Anwendung des Gesetzes" auf die Fälle, für die die Merkmale, die das Gesetz kennzeichnet, zutreffen. Der Charakter des Regierens (wie der Rechtsprechung) ändert sich von Grund aus. Regieren unter der Souveränität der öffentlichen Meinung heißt nur noch: die gegebenen Gesetze auf die einzelnen Fälle logisch und konsequent anwenden. Damit aber ist überhaupt jede Entscheidung ausgeschaltet, weil die unpersönliche öffentliche Meinung, bei der die Souveränität liegt, nicht entscheiden kann. Anstelle der potestas legibus soluta ist die summa potestas als Kennzeichen der Souveränität, nämlich des verantwortungslosen „Volkswillens" getreten.

Von hier nun erhält auch das Wort „Nation" seinen für das 19. Jahrhundert charakteristischen Sinn: als Bezeichnung einer solchen Willens-Einheit anderen Nationen gegenüber. Ihr besonderes Gepräge erhält die „Nation" dadurch, daß, wie Rousseau es ausführt, der „nationale Staat" die Leidenschaften seiner eigenen Staatsgesellschaft im Generalwillen aufgesaugt hat und nun als Gesamt-Leidenschaften, an denen jeder gute Patriot teilnimmt, nach außen gegen die anderen Nationen wendet. Der Staat sorgt dafür, daß die Leidenschaften, die im Innern zwar verdrängt, aber nicht durch echten Gemeinsinn aufgehoben und verwandelt sind, in nationale Leidenschaften transformiert werden. Es ist bezeichnend, daß Rousseau als Beispiel das antike Sparta anführt: „Draußen war der Spartaner ehrgeizig, habsüch-

tig, feindlich. Aber die Selbstlosigkeit, die Billigkeit, die Eintracht herrschten in seinen Mauern." (Emile)

Der moderne Nationalismus ist somit ein Erzeugnis der bürgerlichen Staatsgesellschaft, geboren in der französischen Revolution. Seine Grundlage ist die gefährliche Verbindung, die die „Gesellschaft" in den einzelnen Ländern mit dem absoluten Staat und der Ideologie dieses Staates einging. Je mehr dieser Staat zum Garanten und Träger des gesellschaftlichen Generalwillens wurde, desto stärker trat das in die Erscheinung, was wir heute Nationalismus nennen. Ihren verstärkenden Einschlag erhielt diese Bewegung durch die Motive, die Wissenschaft und Lehre über die Schule verbreiteten, durch die Gefühle, die sie züchteten: sie haben dem Nationalismus nach außen und im Bewußtsein seiner Träger eine „völkische Grundlage", d. h. die wirksame Ideologie gegeben. Die „Nation", die im modernen Nationalismus vergötzt wird, ist aber im Kern die bürgerliche Staatsgesellschaft des 19. Jahrhunderts und nicht das, was die wissenschaftlichen und romantischen Zubringer nachträglich daraus machten. In der „Nation" hat im Grunde die „Gesellschaft" der einzelnen Länder sich zur Selbstherrlichkeit aufgesteigert. Diesem Nationalismus sind seit unserem Zusammenbruch dann auch die echten konservativen Schichten weithin verfallen, indem sie mit ihrer Restverwurzlung in Rasse, Sprache, Volksordnung und Geschichte sich dem Geist des bürgerlichen Nationalismus unterworfen haben und mit ihm eine stark explosive Verbindung eingegangen sind.

Der demokratische Nationalstaat über der „Gesellschaft" gewinnt nun mit zunehmender Auflösung der Volksordnung und des Volkes im geschichtlichen Sinne an Eigen-Bewegung. Seine Erhaltung wird zum Selbstzweck, weil außer ihm keine Ordnung ist, sondern Kampf und chaotische Bedrohung, die Ordnung also

schlechthin mit ihm identisch ist. Damit wird seine Selbsterhaltung bezw. die Frage seiner Macht, durch die er sich selbst erhält, zum letzten Zweck. Dieser Staat dient ja nicht mehr einer Aufgabe; er dient nicht mehr dem Gemein-Wohl eines eigenständigen Gemeinschaftslebens, des Volkes oder der Völker, sondern als der Gemeinwille ist er die Nation, das „Volk". „Volk" ist nur in ihm garantiert und nicht außerhalb seiner vorhanden. Und nur als uniformer Bruchteil des Allgemeinwillens ist der Einzelne öffentlicher Mensch, nur als Staatsbürger oder Beamter hat er öffentliche Existenz, nicht mehr aber als Glied des eigenständigen Volkes unterhalb des Staates. ‚Volksstaat", „Nationalstaat" — unter diesen Bezeichnungen verbirgt sich dasselbe neuzeitliche Gebilde Staat. „Volk" bezeichnet ihn nach innen, wie „Nation" nach außen.

Da „Volk", „Nation", „Staat" in der demokratischen Epoche der Sache nach dasselbe Gebilde bezeichnen, versteht sich die Eigen-Bewegung und der Selbstzweck dieses „Staates" ohne weiteres. Damit nun erhält seine Macht-Staatlichkeit ihr besonderes Gepräge. Der „National-Staat" ist nämlich, festgebannt in seine Eigenbewegung und in seinen Selbstzweck, absolut unfähig, über sich hinaus in eine höhere Ordnung einzugehen. Seine Bewegung nach außen kann nur darin bestehen, seine Eigenbewegung fortzusetzen, an Machtumfang zu wachsen, die Begrenzungen seiner Tendenz zur Allmacht gewaltsam zu sprengen oder seinen Machtbestand durch Vertrag zu erweitern und zu sichern. Und da die Einzelnen, die Atome der „Gesellschaft", nicht mehr Glieder einer eigenständigen, dem Staat gegenüber stehenden Lebensform Volk sind, werden sie als „politische" Wesen zwangsläufig in die Eigenbewegung des „Staates" mit hineingerissen. „Das

unbedingte Mitgehen wird zur nationalen Pflicht" (Landshut). Denn nur hier ist „Gemeinsinn" möglich, außer- und unterhalb des Staates ist nur „Gesellschaft" und d. h. Interessen und Interessenverbände. Der Friede zwischen solchen Nationen aber ist kein echter Friede, kein Durchbruch der Kräfte der Verbundenheit, sondern nur eine andere Art des Krieges, Krieg als V e r t r a g: in der Form der Sicherungs- und Rückversicherungs-Verträge. Denn zu aller w i r k l i c h e n P o l i t i k, die übergeordneten Zielen dient und aus höheren Zusammenhängen ihre Direktiven empfängt, ist dieses Staatsgebilde unfähig. Nur die Machtexpansion und die Machtsicherung treibt es nach außen, und Rousseau hat recht, wenn er die Bewegung des Machtstaates nach außen mit Descartesschen Wirbeln vergleicht, die sich nur auf Kosten der Nachbar-Materie vergrößern, aber nicht aus sich und über sich hinaus wirken können.

Das P r o b l e m e i n e r ü b e r n a t i o n a l e n V e r b i n d u n g ist zwar auch hier gestellt, nämlich als die Aufgabe, eine Ausgleichsinstanz zu schaffen, die, wie der Staat das Gegeneinander der Bürger, so das Gegeneinander der Nationen durch Konventionen ausgleicht. Aber, wie S. Landshut in dem erwähnten Aufsatz scharf erkannt hat, scheitert dieses Problem daran, daß dieser nationale Staat wesensmäßig in seine Ausschließlichkeit gebannt ist, also mit ihr steht und fällt. Die Machtgrundlage, die dieser Nationalstaat besitzt, ist nicht über ihn hinaus verfügbar, ist an seine Ausschließlichkeit untrennbar gekettet. So wenig dieser Staat über sich hinaus einem politischen Ziel, einer übernationalen Aufgabe dienen kann, so wenig kann er seine Macht einer übernationalen Ausgleichsinstanz zur Verfügung stellen. Diese Ausgleichsinstanz scheitert an der wesentlichen, nicht nur praktischen Unmöglichkeit, auch für sich einen Gesamtwillen als Machtgrund-

lage zu gewinnen, nämlich durch Wiederholung des demokratischen Staatsbildungsvorgangs zwischen den Staatsindividuen. Eine solche umfassende Neubildung setzt die Auflösung der Nationalstaaten voraus.

Der nationale Staat, der Selbstzweck ist und auf bloße Machterweiterung ohne Zielsetzung ausgeht, erfährt eine Begrenzung seiner Machterweiterung nur durch Gegendruck von außen, durch die Wirkung der Gewichtsverteilung unter den Mächten. Im Stadium der europäischen nationalen Staatenbildung ist das System der balance of powers, des sogenannten europäischen Gleichgewichts — einerlei auf welche Weise es hergestellt und garantiert wird — das einzige „Gestaltungsprinzip" geworden.

Da dieser Staat auf der öffentlichen Meinung aufruht und sie verkörpert, empfängt er auch seine explosive Kraft aus dem Resonanzboden der öffentlichen Meinung, die sich aus den verschiedenartigsten Interessen-Gruppierungen bildet. So können die entscheidenden Impulse für die Bewegungsrichtung dieses Nationalstaates wechseln. Der Allgemein-Wille kann mit dem Wechsel der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse bald von diesem, bald von jenem wirtschaftlichen Interesse gespeist, oder aber durch Impulse anderer Art entscheidend beeinflußt sein. Am Wesen dieses Staates ändert sich dadurch nichts und wird sich auch nichts ändern, solange seine tragende Grundlage der Geist der atomisierten „Gesellschaft" ist. Dieser kann sich mannigfach in gegensätzliche öffentliche Leitprinzipien spalten, ohne seine Struktur zu verändern.

Die Herrschaft dieses Geistes ist heute in Gesellschaft und Staat noch ungebrochen, und wird es bleiben, solange nicht die nackte „Gesellschaft" durch „Volk im Werden" abgelöst wird. Wenn trotzdem bisher und gegenwärtig auch im europäischen Staatsleben echte staats-

bildende und staatserhaltende Kräfte am Werke sind, so ist dies dem zu danken, daß es trotz der „Gesellschaft" noch Volk gab oder volkbildende Kräfte wieder aufgewacht sind. Aber wenn der Weg zum Staat künftig über Europa geht, sei es über Europa als Reich oder als Völkerbund, dann ist auch dies gewiß: es führt kein Weg von den Nationalstaaten, den Demokratien des 19. Jahrhunderts zu dieser überstaatlichen Bildung. Völkerbund und Pan-Europa werden immer nur eine andere Form der alten balance of powers sein können, solange sie geistig von den europäischen Staats-Gesellschaften getragen werden. Der politische Weg zu einer echten und dauernden überstaatlichen Bildung führt durch die Auflösung der europäischen National-Staaten hindurch und über die Ueberwindung des gesellschaftsrevolutionären Prozesses kraft einer werdenden neuen europäischen Volksordnung, eines neuen, volkspolitisch wirkenden Geistes. Dieser Geist entscheidet, nicht aber die Willensimpulse, die hinter die Parolen „demokratisch", „national", „sozialistisch", „christlich-naturrechtlich" usw. gesetzt werden, — die doch alle, auch bei bestem Willen, demselben Geist, nämlich dem des Leviathan, dienen müssen, solange sie nicht die echte Geistestaufe empfangen haben.

2. Volk im Werden

Die Allmacht, die der „Staat" im Zeitalter der „Gesellschaft", als einziger Garant und Träger ausgleichender Ordnung über gesellschaftlichen Interessenkämpfen vielfältiger Art, gewinnen mußte, läßt nun auch verstehen, warum unter „Politik" in diesem Zeitalter nichts anderes verstanden und nichts anderes praktiziert wird als eben Staatspolitik. Unterhalb des Staates herrschen ja die unpolitischen Gewalten; „Gemeinwesen" gibt

es nur von Gnaden des Staates, also auch „Dienst am Gemeinwesen" nur in der Form der staatlichen Politik, in Ausübung der Staatsbürgerrechte und -pflichten oder in der Eigenschaft als Beamter und staatlicher Funktionär. Oeffentliches, politisches Dasein hat der Mensch nur in dieser staatsbürgerlichen Rolle, außerhalb ihrer ist er nur privates Wesen, bezw. Untertan, Objekt des Gesetzes.

Wir sahen, daß die moderne Staatsallmacht anderen „Wesens" und anderer Struktur ist als die Staatsgewalt der abendländischen und der europäischen Geschichtsepoche. Die Leviathan-Natur der modernen Staatsomnipotenz erhält ihre Gefährlichkeit gerade durch den Schwund ihres eigenständigen Gegenpols, des Volkes, und das Anschwellen der amorphen, nur zweckhaft sich organisierenden „Gesellschaft". Die „Gesellschaft" ist ja konstitutiv für die moderne Staatsallmacht. Die starke Gewalt des abendländisch-europäischen Staatswesens aber ruhte auf anderen geschichtlichen Voraussetzungen die ihr erst ihre geschichtliche Berechtigung gaben.

Dem Staat konnte eine überragende, die politischen Kräfte aufsaugende Stellung solange zukommen, als er einem Volkstum mit starken natürlichen Bildekräften gegenüberstand, als er sich also auf eine Volksordnung stützen konnte, die als Ordnung ersten Grades unmittelbar aus den gemeinschaftsbildenden Kräften des Volkes hervorgegangen war und fortdauernd daraus gespeist wurde. Um nicht zu verwildern und auszuwuchern, bedurfte sie der Vernunft und Macht des Staates in der Form einer starken Gegenkraft. Eine solche — organische — Volksordnung unterhalb des Staates haben wir nicht mehr und noch nicht wieder. Der gesellschaftsrevolutionäre Prozeß der Neuzeit hat die natürlichen Ordnungen unseres Volkes und damit den ganzen Inhalt des geschichtlichen

Begriffs „Volk" bis aus Reste aufgelöst und die Versuche zu ihrer Restauration geschichtlich erledigt. Die Bildekräfte, die in den natürlichen Boden unseres Volkstums eingetan waren, sind verbraucht und gegenstandslos und unmöglich geworden ist damit die bisherige Aufgabe des Staates der abendländisch-europäischen Epoche, die natürlich gewachsenen Lebensformen des Volkes durch Gesetz und Recht zu ordnen.

Auch die vom Staat im 19. Jahrhundert aufgenommene Aufgabe, den kulturellen Kräfteschwund, die Abnahme der Bildekräfte des Volkskörpers durch staatliche Kultur- und Sozialpolitik auszugleichen, und somit selbst an Stelle des Volkes produktiv zu werden, hat, von den Augenblickserfolgen abgesehen, nichts gefruchtet, sondern im Gegenteil das Versiegen der produktiven Kräfte im Volk nur beschleunigt. Die zunehmende Ueberwälzung der produktiven Aufgaben wirtschaftlicher, sozialer, rechtlicher, kultureller Art vom Volk auf den Staat, den „Kultur- und Wohlfahrtstaat", ist ein Symptom des Endes für Volk und Staat, wie es uns das Beispiel der spätrömischen Kaiserzeit mit ihrem kulturellen Wohlfahrtsstaat lehrt. Und solange unter uns in so starkem Maße wie in den letzten Jahren das Bestreben wächst, immer mehr Lebensbereiche des „Volkes" der Fürsorge des Staates zu unterstellen, immer mehr öffentliche Aufgaben auf ihn abzuwälzen, geht der Zerfall unseres gesamten öffentlichen Lebens in der Richtung seiner restlosen Monopolisierung durch den gesellschaftlichen Ersatzstaat eben weiter. Besonders in der proletarischen Arbeiterschaft hat die sozialpolitische Gesetzgebung der letzten Jahrzehnte, die im Grund eine staatliche Fürsorge war, aber kein eigene öffentliche Lebenssphäre der Arbeiterschaft begründete, diese volkspolitische Kapitulation vor dem Staat stark gefördert. Unter ihrem Bann hat die Arbeiterschaft fast

alle entscheidenden Gelegenheiten, die gesellschaftliche Atomisierung durch schöpferische Begründung von Zellen neuer Volksordnung zu überwinden und dem kommenden Volk zu dienen, ungenutzt schwinden lassen. Wir sagen dies, ohne die starken Widerstände etwa der führenden Wirtschaftskreise zu verkennen, deren Macht freilich weithin erst infolge der verpaßten Gelegenheiten sich stärken konnte. Gerade ihre fixen Theorien über den Staat hinderten die Arbeiterschaft, rechtzeitig die politischen Kräfte umzugruppieren, versperrten ihr die Einsicht, daß es heute und zukünftig nicht die Aufgabe des Staates sein kann, mit starker geistiger und physischer Gewalt das wachsende Leben des Volkes zu begrenzen und zu beschneiden, auch nicht, selbst anstelle des Volkes zu schaffen: sondern die noch gesunden Lebenskräfte und die neuen Keime werdender Ordnung zu schützen, und durch Schutz und Pflege, aber nicht durch Eingriffe dem Eigenleben des „Volkes auf Hoffnung hin" zu dienen.

Wie steht es denn heute mit dem Gegenpol des Staates, mit dem „Volk"? Kennt der Staat außer der Masse rechtsgleicher Individuen, die zugleich Bruchteile der Staatssouveränität tragen und als Gesamtheit „Staatsvolk" von Gnaden des „Staates" sind, überhaupt noch Volk? Der Prozeß der Auflösung der europäischen Volksordnungen und damit der Völker im bisherigen Sinne ist heute übersehbar, auch in seiner Unaufhaltsamkeit: das „Volk der Arbeit", die durch Notwendigkeiten der Wirtschaft arbeitsteilig verbundene „Gesellschaft" wird mehr und mehr auch die noch intakten Volksschichten erfassen. Diese Gesellschaft ist aber geschichtlich erstmalig, sie bedeutet u. a. ein neues Stadium in der Geschichte des christlichen Zeitalters: sie hätte nicht entstehen können und ist nicht denkbar ohne den Kampf der Kirche gegen die europäische Staatenwelt, der die Ablösung des Einzel-

gewissens vom Staatsgeist wie von der Macht des Geblüts, die Entfesselung der natürlichen Kräfte der abendländischen Menschheit und die Verbindung der Völker durch die Geistessaat der Kirche über alle Staatsgrenzen hinweg im Gefolge hatte. Die Erkämpfung der bürgerlichen „Freiheiten", vor allem der Vertragsfreiheit, ist ja nur der letzte Schritt zur Freisetzung der „Gesellschaft" gewesen, die nun ihrerseits aus den Notwendigkeiten der revolutionären technisch-industriellen Produktion Trägerin der endgültigen Entformung, der Auflösung von „Volk und Staat" wurde, aber auch Trägerin der künstlichen Ersatzbildungen.

Die Aufgabe einer neuen „Volkwerdung" und einer neuen „Volksordnung" ist hiermit gestellt und zwar soweit diese einheitliche „Gesellschaft" reicht. Sie ist gestellt nicht dem Staat, sondern der Gesellschaft selbst. Aber diese Ordnung kann nicht nach alten Vorbildern geschaffen werden, da diese „Gesellschaft" erstmals ist und ihr Schwerpunkt in der arbeitsteiligen technisch-industriellen Produktion und liberalen anarchischen Wirtschaft liegt. Auch kann sie nicht mehr wie die bisherige Volksordnung organisch aus unseren natürlichen Kräften hervorwachsen. Denn diese Kräfte der Arbeit sind nurmehr „Material", Mutterboden zukünftiger Ordnung: sie waren wohl rationaler Organisationen fähig, sind aber doch keine ursprünglichen sozialen Formkräfte. Die neue Volksordnung kann, wenn überhaupt, nur dann erstehen, wenn die teils chaotisch-triebhafte, teils ökonomisch-rationalistische Bewegung der „Gesellschaft" ergriffen wird von dem Geist echter Politik: einer Politik „auf Hoffnung hin", die, der Not verbunden und im Glauben an den Geist der Erneuerung, die geschichtlich berufene Lösung erharrt, erringt und in geistiger Tat zur rechten Stunde und am rechten Orte zellenhaft

verwirklicht. Ohne die Kraft des Glaubens, die eben das Wunder der Erneuerung wirkt und das unmöglich Erscheinende möglich macht, zeigt sich uns die Zukunft der europäischen Völker völlig dunkel. Ohne den Rückhalt des christlichen Glaubens und seiner erneuernden Kraft, müßten wir Oswald Spengler recht geben: es kann dann nur noch organisiertes Chaos, aber nicht zukünftiges Volk, zukünftigen Staat geben.

Wenn nur ursprüngliche geistige Stiftungsakte aus dem Glauben die vom Chaos bedrohte Gesellschaft zu retten und in ihr neues Volk zellenhaft zu begründen vermögen, so bedeutet dies: zwischen „Staat" und „Gesellschaft" tritt ein neues breites Kampffeld der Politik, das es bisher, dank der natürlichen Formkräfte des Volkes, nicht gab, in dem aber nunmehr der Schwerpunkt alles politischen Geschehens — säkular gesehen — liegt. Auf dieses Kampffeld sind die politischen Kräfte unmittelbar berufen, ihren Aufgaben ist der Staat vorläufig nachgeordnet.

Politik wird ihren Schwerpunkt für die nächsten Generationen nicht mehr in der Staatspolitik haben, sondern in der „Volkspolitik" im weitesten Umfang. Vergeblich, heute und zukünftig vom „Staat" die Ordnung der Gesellschaft zu erwarten, wenn nicht vorher der Geist der Politik in diese Gesellschaft gefahren, und sie aus dem Stadium bloßer Interessen- und Klassenkämpfe in das Stadium werdender Volksordnung hinübergerissen hat. Ansätze dazu sind aufgetaucht, haben sich auch teilweise gehalten, sind aber vorläufig noch sehr bedroht. So wurde in der Bildung der Reichsarbeitsgemeinschaft zwischen Unternehmertum und Arbeiterschaft in den staatlosen, bedrohten Wochen nach dem Zusammenbruch ein wachstumsfähiger Keim gelegt, der leider wieder vernichtet wurde. So haben in dem autonomen (nicht staatlichen) Arbeits-

recht die Verbände der Arbeitgeber und Arbeitnehmer als selbständige Träger dieser Rechtsbildung erstmals über die Sonderinteressen hinaus gemeinsam eine Aufgabe der Volksordnung übernommen. Und im Betriebsrat, den die staatliche Gesetzgebung allzufrüh festgelegt und dessen tieferen Möglichkeiten sich die Arbeiterschaft noch nicht gewachsen gezeigt hat, steckt die noch ungehobene volkspolitische Aufgabe, rechtsbildliches Organ für die künftige Betriebs- und Arbeitsverfassung zu werden.[1] Der ganze Bereich der Erwachsenenbildung und Lehrerbildung wird neuerdings unter der leitenden Idee gesehen, in das Chaos und die Atomisierung des Volkes hinein Institutionen zu errichten, die nicht mehr ein vergangenes Volkstum restaurieren, die vielmehr Schulen zu neuer Volkschaft sein wollen. Auf dieser geistigen Grundlage steht die „Akademie der Arbeit" in Frankfurt, arbeiten die Kreise des „Hohenrodter Bundes für Erwachsenenbildung".

Es wird nun oft, namentlich in katholischen Kreisen des Rheinlandes und Süddeutschlands, der Formaldemokratie die sogenannte organische Demokratie gegenübergestellt. Bei näherem Zusehen ergibt sich, daß hier unter demselben Wort Demokratie zwei nach Ursprung und Struktur ganz verschiedene politische Bewegungen laufen. Die südbadischen Bauern z. B. sind seit alters (nicht erst seit 1789!) gute Demokraten und sind doch zugleich und vielleicht gerade deshalb treue Anhänger ihres Herrscherhauses gewesen, ein volklicher Tatbestand, der in Preußen (abgesehen etwa von den Dithmarscher Bauern und dem preußischen Landadel) aus geschichtlichen Gründen undenkbar war. Das Wort „Demokratie" hat eben hier einen anderen Sinn als bei

[1] Vergl. dazu „Von der sozialen Frage zur Gesellschaftsordnung" in diesem Buche und das dort angegebene Schrifttum.

den bürgerlichen und sozialistischen Demokraten, denen es um die Eroberung der Staatsgewalt und um die demokratische Staatsform der Parlamentsherrschaft ging. In Südwestdeutschland und im Rheinland bedeutete „Demokratie": die Wahrung der Volksfreiheit gegenüber dem Staat und seiner Räson. Nicht die demokratische Staatsform, nicht die Ablösung der Monarchie durch den Parlamentarismus wurde erstrebt, sondern der Absolutismus des Staates wurde gekämpft und ihm in der Volksvertretung die Stimme des Volkes gegenübergestellt. Diese volkhafte Demokratie war im besten Sinne konservativ, indem sie Volksrecht, Volksordnung und Volksfreiheit gegen die neuzeitliche Staatsräson vertrat. Die liberale und sozialistische Demokratie dagegen, der Gesellschaftsrevolution entsprossen und nur soweit gegen den Staat gerichtet als er mit der alten Volksordnung noch zusammenhing, verträgt sich, wie wir gezeigt haben, ausgezeichnet mit einer demokratisch-parlamentarischen Form des Staatsabsolutismus, ja führt notwendigerweise zu ihm hin. So gesehen und im Hinblick auf die volkspolitische Aufgabe ist diese Liberaldemokratie und Sozialdemokratie heute ihrer ganzen Struktur nach reaktionär und geschichtlich überholt. Die „volkspolitische" Demokratie dagegen, der es auf das Eigenleben des „Volks" und seine politische Gestaltung ankommt, ist, wenn auch unter anderen grundlegenden Voraussetzungen, zu erneuter Wirksamkeit berufen.

Einem Notzustand zwischen zwei Epochen gehört das fruchtlose Bestreben an, zentralistisch alle politischen Kräfte des Volkes auf die staatliche Politik zu konzentrieren und ein 60-Millionen-Volk in toto, ohne Zwischengliederung, allein über rationale Organisationen zur Trägerschaft der Staatsgewalt heranzubilden. Es gilt heute, diesen Weg als Irrweg zu verlassen und alles dafür zu

tun, daß die politischen Kräfte im Volk selbst eingesetzt werden, damit aus entformter Masse, zunächst und grundlegend durch den politischen Kampf um die Ordnung seiner Arbeit, wieder gegliedertes Volk werde. „Demokratie" als politische Wirkensform des Volkes, ist heute dazu berufen, vor allem die Aufgaben unseres nackten Volksdaseins zu erfassen und zu lösen, gerade unterhalb des Staates und unabhängig von ihm.

Es ist ein gefährliches Spiel, das man heute mit der Politisierung der Jugend treibt, wenn man sie politisch erziehen will durch Befassung mit der Politik der Parteien und des Staates. Das gilt für alle ohne Unterschied der Richtung. Solche falsche politische Erziehung richtet ungemein größere Verheerungen an als alles romantische Schwärmen: weil sie den Geist verdirbt. Aber die Jugend muß heute politisch erzogen werden, zu einem klaren Blick für echtes und scheinhaftes Leben, zu Wirklichkeitsmut und lebensnahem Denken, die sie fähig machen, sich in der wirklichen Gefahrzone, nämlich inmitten unseres bloßen Volksdaseins, überall da einzusetzen, wo die Atomisierung durch Gemeinwesen in jeder Form überwunden werden kann. Ein jeder an der Stelle, an der er mit irgendeiner Verantwortung oder Verantwortungsmöglichkeit steht und tätig ist. Es gibt schlechterdings keinen Bereich unseres Volkslebens, der, entformt und fragwürdig, nicht den Machern entrissen und durch die echten politischen Kräfte: Glaubensmut, Gewissen und Besinnung, gerettet werden müßte. Nur wenn wir diese Plätze im „Volk" auch politisch so ernst wie möglich nehmen, und uns den geistigen Entscheidungen, die allein in dem Zerfallsprozeß des natürlichen Lebens das Leben retten und neue Ordnung begründen, nicht durch Flucht in die "große" Politik entziehen: nur dann gewinnen wir sicheren Boden unter die Füße und einen klaren nüch-

ternen Blick für die wirklichen Kräfteverlagerungen im Volk und in der Völkergesellschaft, für die Kraftlinien ihrer werdenden Ordnung. Ohne diese aber hängt all unser begeisterter Willenseinsatz für die „Autorität des Staates", für „unsern" Staat, für „den" Völkerbund usw. in der Luft. Heute und in der nächsten Zukunft werden die weittragendsten Entscheidungen nicht in der Staatspolitik fallen, sondern im urbildlichen Ringen unseres Volkes inmitten schicksalverbundener Völker um die geistige Ordnung seines leiblichen Daseins. Alle staatliche Politik erhält von hier aus gebundenen Auftrag und begrenzte Gültigkeit. Unsere Volksordnung, unter der revolutionierenden gesellschaftlichen Umschichtung des 19. Jahrhunderts schon vor dem Weltkrieg nur noch in Resten w i r k l i c h, ist mit unserm Zusammenbruch samt unserer Staatsordnung vollends im Kern zerstört worden. Aber unser Schicksal hat uns auch zugleich ein Wertvolles verliehen, das die gewaltsame und kurzfristige Bismarcksche Nationalstaatsbildung nicht hatte erzwingen können: die einheitliche und einigende Berufung unseres entformten Volkes zum „gesetzmäßigen Glied einer Weltländerordnung": zur Volksgemeinschaft zunächst im primitiven Sinne bloßer Schicksalsgemeinschaft — für die W e l t. Diese Berufung, als Schicksalsgemeinschaft aus dem gemeineuropäischen Zusammenbruch voranzugehen in der Neuordnung des Volks- und Völkerlebens, bricht am wehrlosen deutschen Volk als dem ersten Volk heute auf, und ihr sich hinzugeben ist die nunmehr geistige Bestimmung unseres Volkes, die einzige feste Grundlage seiner Existenz. Sein schicksalhafter Zusammenbruch hat das deutsche Volk der Bestimmung zugeführt, erstes Gliedvolk Europas zu sein und darin seine Aufgabe zu erfassen. Am Schicksal des deutschen Volkes ist die europäische Völkerverbindung wieder in zentraler, neuer

Weise als geistige Wirklichkeit aufgerufen. Unsere Zukunftsgestalt können und dürfen wir uns nicht mehr aus unserem isolierten Willen geben: wir empfangen sie, mittätig, aus einem wirklichen Bund der europäischen Völker, der langsam, aus den harten Notwendigkeiten der europäischen Not heraus, ersteht. Darin liegt unsere Bestimmung: unsere europäische Aufgabe als Herz der Völker wieder neu zu erfassen, nachdem wir sie verloren hatten. Das ist der Weg für das deutsche Volk, auf dem es dennoch Weltvolk wird. In diesem Sinne müssen wir unsere Wehrlosigkeit als das positive Opfer auffassen, das wir einem auf neuer Grundlage geeinigten Europa bringen. Hier liegt die Sendung des deutschen Volkes, so wie sie der Sehergeist Hölderlins vorausgeahnt und ausgesprochen hat in seiner Hymne „Germania":

„An deinen Feiertagen
Germania,
wo du Priesterin bist
und wehrlos Rat gibst
den Königen und den Völkern."

Die vorwärtsdrängende Jugend hat gewiß die Zukunft auf ihrer Seite, wenn sie Gewissen und Glaubensmut in die Politik einsetzt gegen ungläubige Taktik und Interessenpolitik. Aber ihre Gefährdung liegt in den verfrühten Entscheidungen der jugendlichen Begeisterung, die ihre Stunde nicht abwarten kann und sich aus eigenem Willen und ohne Auftrag in den letzten und entferntesten Bezirken der Staatspolitik festlegt, anstatt sich auf den echten politischen Verantwortungsbereich zu beschränken, der einem jeden durch Schicksal und besonderen Auftrag (und nicht durch theoretische Verfassungsproklamationen) zubestimmt ist. Der reinste und stärkste politische Wille führt zur Don Quixoterie oder zur Mache, wenn er über den Rahmen seines wirklichen Verant-

wortungsbereiches hinaus einem eingebildeten oder eingeredeten sich zuwendet. Denn nicht auf Entscheidung überhaupt kommt es an, sondern auf geforderte, notwendige Entscheidungen, die allein auch notwendend sind.

3. Republik als Aufgabe

Wir haben versucht, die Verlegung des Schwerpunktes der Politik aus dem staatlichen Aufgabenbereich in den Mutterboden zukünftiger Volksordnung, in die „Gesellschaft", als die geschichtliche Forderung an die Gegenwart zu erweisen. Mit ihr ist die Ueberwindung eines zweiten landläufigen Irrtums, der unser politisches Leben unheilvoll beherrscht, gefordert. Er betrifft die Aufgabe der neuen Staatsbildung: die Republik als Aufgabe.

Der Kampf um den neuen Staat wird nämlich von den Parteien fast ausschließlich entweder unter der Parole der Verfassungsform (parlamentarische Demokratie gegen Monarchie) oder um den Träger der Souveränität (Volkssouveränität gegen dynastische Souveränität) geführt. Das heißt, der Gegensatz zwischen dem „neuen" und dem „alten" Staat wird noch allgemein aufgefaßt im Sinne der Kämpfe der französischen Revolution und der Paulskirche, nur daß, entsprechend der Macht der Arbeiterschaft, die liberalen Elemente durch die sozialen zurückgedrängt oder ergänzt sind. Aber die Souveränität des modern-antiken Vernunftsstaates selbst wird, wie gezeigt wurde, praktisch nicht in Frage gestellt. Aber schon in den politischen Kämpfen um Parlamentarismus und Demokratie seit 1789 wirkten grundstürzendere Vorgänge mit als nur das Bestreben der bürgerlichen Erwerbsgesellschaft, einen ihrer gesellschaftlichen Bedeutung entsprechenden Anteil an der Staatsgewalt zu erringen und den Staat auf der Grundlage der bürgerlichen Gleichheit

und individualistischen Vertragsfreiheit zur parlamentarischen Demokratie hin umzugestalten. Was wesentlich Verfassungsumsturz innerhalb des neuzeitlichen Staates zu sein schien und so allgemein aufgefaßt wurde — der Kampf richtete sich ja bewußtermaßen nicht gegen den neuzeitlichen autonomen Vernunftstaat, sondern gegen seine Verbindung mit der alten Volksordnung, vor allem im Fürstentum — war im Grunde bereits ein Uebergreifen des gesellschaftsrevolutionären Prozesses aus dem Bereich der Volksordnung auf den abendländisch antiken Staat überhaupt. Aber die „Gesellschaft" hat diesen tieferen, säkularen Prozeß bis heute nicht erkannt, hat ihn nicht als Schicksal, das er ist, angenommen, ihm nicht Besinnung und Mut zur geistigen Wandlung entgegengebracht, und infolgedessen nicht die Kraft gewonnen, aus Schicksal Geschichte zu gestalten. Sie hat geistig vor der Vergangenheit kapituliert, das öffentliche Leben aber den entgeisteten Naturmächten und der ihnen hörigen Ratio überlassen. Wir erkannten ja den bürgerlich-demokratischen Staat als Mischbildung aus dem Zwiespalt von „Geist" und „Leben": ideologisch die Fortsetzung des autonomen Rechts- und Vernunftstaates, praktisch die Verkörperung der triebhaften Tendenz und des ökonomisch-zweckhaften Denkens der bürgerlichen Erwerbsgesellschaft — autonome Ausgleichsinstanz über der „Gesellschaft" und imperialistischer Machtstaat zugleich und als solcher Seitenstück des autonomen wirtschaftlichen Eroberers. Wir zeigten auch die expansive Kraft, die Leviathannatur dieser fortschrittlich-reaktionären Mischbildung auf, die in verschiedenen Spielarten (als liberaler Nationalstaat wie als sozialistischer Wohlfahrtsstaat) sich eine neue, breite Kapitulation vor der Staats-Omnipotenz erzwungen hat.

Im Kern also waren die Staatsumbildungen des Zeitalters der politischen Revolution verkappte Lückenbüßer, rationale Ersatzbildungen: formal und ideologisch antikmoderne Rechtsstaaten, aber schon in der Verfassung rationale Organisationen der entformten, vertragsfreien und rechtsgleichen Bürgermasse; nach außen, im Verhältnis zu den anderen Staaten selbstherrliche Staatsindividuen im freien Wettbewerb. Deshalb entsprach die Auflösung der staatsphilosophischen Ideologie durch die geistigen Führer des Sozialismus wohl den Tatsachen, nämlich d i e s e m Staat, nicht aber dem Staat als einem eigenen Phänomen menschlichen Miteinanderlebens. Der sozialistische Versuch, diese wissenschaftliche Analyse eines geschichtlich begrenzten Staatsgebildes zum Prinzip politischen Handelns umzuformen, also den Staat überhaupt als Ueberbau und Zweckmittel gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse zu behandeln und ihn demgemäß in die politische Zielsetzung einzustellen, rächte sich in verheerender Weise: er verbaute der sozialistischen Arbeiterschaft den Blick für den S t a a t a l s g e i s t i g e O r d n u n g, unterdrückte ihre Empfängnisfähigkeit für den Geist der neuen staatlichen Ordnung und trieb sie immer mehr aus der Zwangslage der entformten „Gesellschaft" mit ihren Interessenkämpfen gerade d e m Staat in die Arme, in dessen wissenschaftlicher Entlarvung der Sozialismus sich geistig festgelegt hatte.

Sowohl der liberale, parlamentarische Rechtsstaat, wie der sozialistische Wohlfahrtsstaat gehen als wesentlich organisatorisch-rationale, künstliche Ersatzbildungen nicht über den Zustand der entformten, revolutionären und revolutionierten „freien" Vertragsgesellschaft hinaus in die Zukunft. Die neue „Gesellschaft" brachte in ihnen nacheinander auf zwei verschiedenen Wegen, aber auf derselben geistigen Ebene nur die endgültige Krise der

natürlichen Volksordnung und des auf ihr aufruhenden Staates zum Ausdruck und zur Herrschaft. Aber auch nicht mehr. Weder der wurzellose idealistische, noch der ökonomisch zweckhafte Geist, weder bürgerliches noch proletarisches Denken, konnten in die politische Sphäre vorstoßen, wo der Staat inmitten der allgemeinen Krise als Gliedaufgabe neben anderen des zeitberufenen Geistes wartet, der zeugerisch in die Not hineinfährt.

In dem gesellschaftlichen Geisteskampf des 19. Jahrhunderts zwischen „Revolution und Restauration" war die Geschichte mit der Revolution, weil diese aus der realen Position der notwendigen Umwälzungen des industriellen Zeitalters kämpfte. Aber der Geist des Kampfes der revolutionierten und revolutionären Gesellschaft war politisch unfruchtbar, weil ungläubig. Die Restauration mußte unterliegen, weil sie ihre echten Geisteskräfte eigenwillig in der Konservierung überlebter Ordnungen verbrauchte, die Revolution erlitt geistig Schiffbruch, weil sie eigenwillig entweder mit ökonomischem Zweckdenken oder nach vorgefaßten Gedanken Volk und Staat neu gestalten wollte — ohne gläubiges Ringen um die berufenen Formen. In Uebereinstimmung mit der geschichtlichen Wirklichkeit war die in Demokratie und Sozialismus treibende T e n d e n z: daß Staats- und Volksordnung aus der radikalen Kräfteverlagerung im „Volk", erneuert werden müßten. Aus dem greisenhaften Geist kurzfristigen Machens und Organisierens aber waren die p o l i t i s c h e n L ö s u n g s v e r s u c h e, mit denen die neue Gesellschaft an diese Aufgabe heranging, und deshalb sind sie heute ebenso überlebt wie die Mächte der Restauration, gegen die sie kämpften.

Auch unsere Reichsverfassung ist ein Endprodukt, kein Anfang: ein Kompromiß aus den beiden vorherrschenden Geistesrichtungen der industriellen Gesellschaft, der

liberal-demokratischen und der sozial-demokratischen. Sie ist ein Notbehelf inmitten der großen geschichtlichen Aufgabe der Republik, die sie nicht begründet hat und deren Aufgaben sie nicht zu lösen vermag. Denn obwohl die Republik — nicht als Staatsform, sondern als neuartige Aufgabe der Neubegründung des Staatswesens aus den Kräften und im Gleichschritt mit der Volkswerdung der „Gesellschaft"! — sich schon im 19. Jahrhundert als gemein-europäisch unvermeidlich herausstellte, ist die Erfassung der wahren Aufgabe der Republik doch erst aus dem endgültigen Zusammenbruch unserer alten Ordnung uns auf den Leib gerückt. Gleichzeitig hat sich die Sterilität der liberal-demokratischen und sozial-demokratischen Methode und Zielsetzung vollends enthüllt, aber auch, daß ihr in starkem Maße alle politischen Parteien und nicht zum wenigsten die deutschnationale (die sich ganz mit Unrecht als Nachfolgerin der konservativen Partei betrachtet) erlegen sind.

Auch die Zentrumspartei unterliegt dieser geistigen Rückwärtsorientierung, obwohl sie sich „prinzipiell" auf keine Staatsform festlegt und also dem Kommenden offenzugestehen scheint. Bei ihr liegt eben der tote Punkt in der Versteifung auf ganz allgemeine naturrechtliche Prinzipien, darin der Geisteshaltung des Idealismus verwandt. Wenn das Zentrum z. B. den Schwerpunkt seines Verhältnisses zum wirklichen Staat in die „Verfassungstreue" legt, so verzichtet es zu Gunsten einer naturrechtlichformalen Wertschätzung des „Staates an sich" auf eine schöpferische Politik, der es in erster Linie auf das geistige Ringen um die geschichtlich berufene Aufgabe und Stellung des Staates, um seine berufene Besonderheit und Begrenztheit für unser öffentliches Leben ankommt. Dem Zentrum ist gerade vom christlichen Gewissen her zu sagen, daß höher als die „Verfassungs-

treue“ und die „Pflicht zum Staat“ der Gehorsam und die Hingabe an die berufene Ordnung dieser Weltstunde steht, an die Besonderheit und Einmaligkeit des geschichtlichen Staates also, und zwar nicht weil er „Staat“ ist, sondern weil er als dieser Staat uns zubestimmt ist. Nur diese Hingabe an die Stimme des lebendigen Gottes in der Geschichte schafft Verbundenheit und ermöglicht schöpferische Politik; jene naturrechtlich-formale Festlegung auf den „Staat an sich“ aber führt zur Sturheit gegenüber dem wirkenden Geist der Geschichte und läßt die konkreten Aufgaben nur äußerlich durch Pflicht, d. h. letztlich nur rationalistisch und willensmäßig bewältigen. Das ehrliche Bekenntnis zur deutschen „Republik“, weil sie z. Zt. die legale Form „des Staates“ ist und deshalb die volle Pflicht zum Staat fordern darf, bedeutet also keine Abrechnung mit dem geschichtlich erledigten Staatsbegriff der Neuzeit und keine aufgeschlossene Hinwendung zu dem kommenden Staat als neue, noch im Dunkel liegende, aber berufene Aufgabe.

Es ist nun eine der dringendsten Aufgaben, eine gründliche Entlarvung der landläufigen falschen politischen Begriffe vorzunehmen[1], die deshalb sich so verhängnisvoll auswirken, weil sie mit Gefühlen und Ressentiment durchtränkt sind. Dazu gehört z. B. die irrige Auffassung, daß Republik und Demokratie ein und dasselbe seien, oder daß Republik und Monarchie sich gegenseitig ausschlössen. Demokratie und Monarchie sind Verfassungsformen, Republik aber ist für uns heute — von der Zukunft her gesehen — keine Verfassungsform, sondern die Aufgabe einer Staatsbildung auf Grund einer bestimmten geschichtlichen Situation und

[1] Vergl. dazu: Eugen Rosenstock, „Abbau der politischen Lüge“, (Frankfurt a. M., Carolus-Verlag 1925.)

besonderer geschichtlichen Voraussetzungen. Wo überall in Europa der mit einer natürlichen Volksordnung verwachsene Staat — sei er demokratisch oder dynastisch — zu Ende ist, kann echter Staat nur durch geistige Gründungsakte, durch „Politik aus dem Glauben" erneuert werden: eben diese Grundlegung, nicht die Verfassungsform, macht ihn zur „Republik". Für uns wenigstens und für die europäischen Völker alle, hat „Republik" als Name für das mögliche und berufene Staatswesen diesen Sinn. Republik entsteht so als geistige Rettungsaktion aus dem Zusammenbruch eines Staatswesens, das mit einer naturgewachsenen Volksordnung auf Gedeih und Verderb verbunden war; als geistige Rettungsaktion, zu der sich die politischen Kräfte des entformten Volkes angesichts des Chaos ermannten. Das republikanische Staatswesen ist also ein Kind der Not und der notwendenden Geistestat, dem „Volk" entsteigend, wie es nach der Auflösung seiner alten Ordnung nunmehr als bloße, aber wirkliche Schicksalsgemeinschaft da ist. Republik als Aufgabe heißt demgemäß: nicht mehr nach vorgefaßten Formen und Ideen unser Staatswesen aufbauen, sondern Glied um Glied, jedes zu seiner Stunde, und im engsten Zusammenhang mit der politischen Aufgabe der Volksordnung. Diese aber kann angesichts der allgemeinen europäischen Umwälzung und der Tatsache einer arbeitsteilig verbundenen europäischen Völkergesellschaft nicht mehr isoliert „national" sein, sondern als Glied umfassenderer Einheit urbildlich für die anderen zukünftigen Gliedvölker.

Ob aber für die Republik die demokratische, monarchische oder aristokratische Staatsform oder eine Verbindung aller drei die beste und d. h. die gebotene ist, ist zunächst sekundär neben der entscheidenden

Frage, ob dieses Volk sich mutig dem politischen Aufbau aus den Kräften der Wirklichkeit und dem Anruf des Geistes hingibt oder „Ruinenkultus der Gedanken" (Rosenstock) treibt. Erst auf dieser Voraussetzung wird dann auch die Frage der Staatsform wichtig. Da wäre zu sagen: die Demokratie in der Form des Parlamentarismus ist zurzeit für den deutschen Notstaat das notwendige Uebel: sie entspricht der Gesellschaftsrevolution des 19. Jahrhunderts und ist in sie gebannt, ist auch in ihrer geistigen Struktur unwandelbar. Aber abgesehen von dieser „gesellschaftlichen" Demokratie, auch als reine „Staatsform" genügt die Demokratie auf die Dauer der Republik nicht; sie bedarf neben sich zu ihrer Ergänzung und Gesunderhaltung der „aristokratischen" und der „monarchischen" Gewalt. Man braucht nicht zu erschrecken: diese Gewalten haben nichts mehr zu tun mit Geblütsaristokratie und Volkskönigtum. Denn sie wurzeln in der neuen, werdenden Ordnung des Volkes, müssen ihr entsprechen und wie sie geistigen Ursprungs sein, müssen sich einer „Politik aus dem Glauben" verdanken.

Der geistige Gehalt dieser Staatsformen und mit ihnen der „Demokratie" kann aber erst dann in unserem Staatswesen zum Leben kommen, wenn die entsprechende gesellschaftliche Gliederung und Ordnung im Volke diesen drei Gewalten die selbständigen Macht- und Quellbereiche entgegenbringt, aus denen sie sich, eine jede selbständig, erneuern und auf die sie sich stützen können. Das demokratische Parlament ist heute nicht mehr die absolute Größe, als die es der „Gesellschaft" des 19. Jahrhunderts erschien. Schon durch die Sowjetverfassung überholt, ist es, auch erneuert, nur mehr eine unter mehreren Verfassungsträgern, die mit dem Aufbau unserer Volksordnung kommen müssen. Es erscheint mir unvermeidlich

und notwendig, daß die soziale Formenbildung der Produktionsbetriebe und der Wirtschaft hindrängen wird zu einer selbständigen Uebernahme delegierter staatlicher Hoheitsrechte durch die Wirtschaftsmächte, Betriebsherrschaften, Berufsstände und Wirtschaftsgebiete: in Form „feudalisierter Selbstverwaltung". Das autonome Arbeitsrecht z. B. ist ein erster Anfang dieses Prozesses der öffentlichen Gewaltübernahme durch Körperschaften des neuen Volkes. Gegen die Gefahr, daß der einzelne dann als Glied in seinen kleinen Gewaltenkreis versinkt, ferner daß die Zentralgewalt sich in diesem Abschichtungsprozeß zersetzt, wird das erneuerte, d. h. aus wirklichem Volk sich erhebende Parlament die Gegenmacht sein müssen und sein können, während der Parlamentarismus gerade in sich diese Gefahren nicht bannen konnte. Denn solange die Wirtschaftsmächte als gesellschaftliche Machtgebilde noch nicht als Volkskörperschaften ihren eigenen politischen Verfassungs- und Verantwortungsbereich gefunden haben, werden sie anarchisch und verantwortungslos und d. h. als nackte Interessenmächte sich im Parlament zur Geltung bringen und dieses seiner ursprünglichen Aufgabe als des politischen Organes des Volkes fernhalten. Hier ist die Wurzel für die Erscheinung zu suchen, daß vor unserem Zusammenbruch eine starke, selbständige Staatsgewalt neben dem Parlament mit Leichtigkeit das Parlament einfach durch ihre politische Ueberlegenheit und Kraft ausschalten konnte, heute aber das Parlament die Staatsgewalt politisch lahmlegt, weil die persönliche Verantwortung (être responsable) institutionell ausgeschaltet ist und ein System einer unpersönlichen „Verantwortlichkeit" (rendre compte) um das Parlament als unverantwortliches Zentrum sich spannt. Auch der dringende Ruf nach politischen Persönlichkeiten für das Parlament und die parla-

mentarische Regierung ist aus denselben Gründen solange vergeblich, als nicht andere selbständige Grundgewalten des Staates durch ihr politisches Dasein und Wirken die demokratisch-parlamentarische zur politischen Selbsterhaltung zwingen: zur wirklichen Erfassung und Verteidigung ihrer politischen Würde und Aufgaben durch selbständigen politischen Krafteinsatz. Erst in diesem gesunden Wettstreit mehrerer selbständiger Gewalten verschiedenartigen Ursprungs im Volke und verschiedener Machtgrundlagen kann auch die Demokratie erneuert und zu einer originären politischen Lebensform innerhalb der Republik werden: berufen, die Volksfreiheit als Urelement in die Staatsform einzuwirken.

Wir ziehen aus unserer Betrachtung die Lehre: Tun wir frei in der Staatspolitik das Notwendige, dann wird die Republik. Aber hüten wir uns, allzu eifrig und aktivistisch die verliehenen Kräfte in einem übereilten Staatsaufbau festzulegen, der sowohl der langsam und schwer zu erkämpfenden neuen Ordnung unseres entformten Volkes vorgreift, als auch den umfassenden Prozeß der Umschichtung und Neugliederung der europäischen Völkerwelt zum Menschheitsvolk mißachtet! Denn so entwürdigen wir die Republik zu einer kurzfristigen politischen Organisationsform und bannen sie in die Vergangenheit der gesellschaftlichen Ersatz-Staatenbildung.

Diese Gefahr ist doppelt groß angesichts unseres Eintritts in den Völkerbund. Denn die Zukunft des Völkerbunds d. h. die Ueberwindung seines Charakters als Bund von modernen Machtstaaten durch die Einigungskräfte der Völker, hängt entscheidend davon ab, ob wir als Gliedvolk der zukünftigen Völkerordnung eintreten oder als reduzierter, aber neu aufstrebender Machtstaat neben andern. Allen Anzeichen nach scheint aber

in unserem Volk nicht erkannt zu werden, daß für den echten Völkerbund, dem die Zukunft gehören wird, die Ueberwindung des modernen Staates und also gerade zunächst unser Dasein als nacktes Volk die grundlegenden Bedingungen schafft. Wollen wir recht gehen, so müssen wir in unserem bloßen Dasein als Volk heute die positive Seite sehen lernen. Wir müssen erkennen, daß zwar Machtstaaten uns besiegt haben, daß sie es aber nur konnten unter der Parole der Völkerbundsidee, für die die Völker den Krieg freigaben; daß wir somit besiegt wurden und unsere Staatlichkeit aufgegeben haben als unfreiwilliges Opfer des echten Völkerbundes, das wir aber nun freiwillig auf uns zu nehmen haben. Denn die Völkerbundsidee hat an uns ihre Kraft bewährt, indem sie in uns eine Bresche geschlagen hat in das System der modernen Machtstaaten. Nur „Volk", das wir sind, soll unsere Wehrlosigkeit die Position sein, die zu einer Ordnung hindrängt, an der auch die Machtstaatlichkeit der anderen vergehen muß und dauere sie auch noch Jahrzehnte. Wir tragen eine große Verantwortung und gerade deshalb müßten wir uns hüten, unsern Eintritt in den Völkerbund uns und den andern so leicht zu machen, wie es jetzt geschieht.

An der Ruhr hätten wir zum ersten Male unser wirkliches, neues Dasein bewähren können, gerade hier hätte verhindert werden müssen, daß der Machtstaat Frankreich, in Poincarés Politik verkörpert, den deutschen „Staat" noch einmal und zwar allein besiegt. Wir haben dieser Politik Vorschub geleistet, ihren Erfolg ermöglicht, dadurch, daß wir uns bei der passiven Resistenz als Staat gaben, dem Staat die Organisation des Widerstandes erlaubten, anstatt als wehrloses Volk zu handeln, das nichts mehr zu tun hat mit einer Staatenwelt, in der der Krieg die Sprache ist: als Volk, das auch nichts

mehr zu tun hat mit einem verkappten Kleinkrieg. Wir hätten zeigen müssen, daß wir von der ganzen Welt und nicht von der Entente besiegt sind, daß Wehrlosigkeit der Wesenszug unseres neuen Daseins ist und als diese Wehrlosigkeit eine positive Eigenschaft. In dem Kampf der Wehrlosigkeit an der Ruhr hätten wir zeigen können, daß wir nicht mehr derselben Art sind, wie die alten Machtstaaten, daß wir vielmehr bereits den Uebergang in eine neue Ordnung vollzogen haben und deshalb von einem Machtstaat nur noch zu vergewaltigen sind, aber ihm nicht mehr auf derselben Ebene gegenübertreten können. Diese unsere höhere Ehre, die gerade in unserer Wehrlosigkeit liegt, weil diese Wehrlosigkeit unser positives Opfer für das Werden einer neuen Völkerordnung ist, haben wir nicht begriffen, zu ihr haben wir uns nicht bekannt.

Der Friedenwille der prinzipiellen Pazifisten unter uns konnte dafür nicht ein ausreichendes Zeugnis sein, weil sie sich nicht aus unserem Schicksal heraus zur Wehrlosigkeit bekennen, sondern aus irgendwelchen ideologischen oder moralischen Prinzipien, die sie vor 20 Jahren genau so haben konnten wie heute.

Unsere Aufgabe war und ist es nicht, aus dem Objekt des Kriegs-Staatenbundes zum Subjekt dieses Bundes zu werden, sondern aus freien Stücken uns als Opfer für eine machtstaatenüberwindende Völkergliederung aufzufassen, an uns also einen neuen, wahren Völkerbund zur Notwendigkeit werden zu lassen. Wenn wir unser Schicksal derart richtig erfassen und es aus freiem Willen bejahen, dann kommen wir auch nicht als zertretenes Volk in Fesseln, sondern als ein Volk, das aus seinem Schicksal auch die Kraft zum Weiterleben gewonnen hat und dem in seinem Schicksal eine große Aufgabe gestellt ist — für sich und für die andern.

Die Art, in der sich unser Eintritt in den Völkerbund jetzt vollzieht, läßt an keinem Punkt eine Hoffnung zu, daß die beteiligten Kreise sich auch nur im entferntesten der Verantwortung und der Aufgabe in dem dargelegten Sinne bewußt sind. Es bleibt die begründete Hoffnung, daß in dem bisherigen Völkerbund bereits Kräfte der Völker am Werk sind, die auf eine Neugeburt des Bundes und auf eine Ueberwindung des ihn beschwerenden Staatenbundes hindrängen. Wäre diese Hoffnung nicht, daß sich die europäische Front der echten Kräfte der „Völker", formiert, die auch im Völkerbund bereits am Werk sind, dann könnten wir nur mit Hoffnungslosigkeit unsern Eintritt in den „Völkerbund' begleiten. Denn dann wäre er wahrlich seinem Schicksal ausgeliefert, eine neue Form der balance of powers zu sein und zu bleiben — eine in allen entscheidenden Situation versagende Ausgleichsinstanz zwischen selbstherrlichen, einander im Grunde feindlichen Nationalstaaten.

Wir ziehen das Fazit unserer Betrachtungen. Die bestehenden politischen Frontbildungen sind heute wesenlos: keine der bestehenden Parteien, die der 9. November nicht geistig erledigt hätte. Die neue Front aber scheidet zwischen denen, die aus dem Zusammenbruch unserer Volks- und Staatsordnung zum Gehorsam gegen die Wirklichkeit erwacht sind und denen, die unerschüttert und stur ihren Vorkriegs-Gedankenballast weiterschleppen, mögen sie nun der Restauration abgelebter Ordnungen nachjagen oder ihre Vorkriegs-Ideologien als Revolutionserrungenschaften auftragen.

Das „deutsche Volk" wie der „deutsche Staat" aber bestehen „auf Hoffnung hin": auf der Hoffnung, daß die Schicksalsgemeinschaft des Zusammenbruchs und des nackten Volksdaseins unser Volk, arm wie es ist, reif

mache, gläubig dem Ruf des Geistes zu gehorchen, der einzig ihm auch die Bildekraft neuer Leibwerdung zu schenken vermag — durch „Politik aus dem Glauben“!

WANDLUNGEN DER KATHOLISCHEN SOZIALPOLITIK

Das Mittelalter kennt keine planmäßige und bewußte kirchliche Sozialreform. Es bildete zwar — im Werk des hl. Thomas von Aquin — ein vollkommenes System einer christlichen Sozialphilosophie aus und diese hat auch das soziale Leben tief beeinflußt: aber Programm einer praktischen kirchlichen Sozialpolitik wurde diese kirchliche Soziallehre im Mittelalter nicht. Die hochmittelalterliche Kirche glaubte an die gottgesetzte Harmonie von Natur und Gnade, glaubte, daß die wirklichen sozialen Ordnungen sich aus ihren innersten Triebkräften den kirchlichen Idealen annähern werden. Die Kirche ordnete wohl die politischen Gewalten im kirchlichen Gefüge ein, aber für das soziale Leben im engeren Sinne und für das wirtschaftliche Leben ließ sie das „Naturgesetz" bezw. seine Träger sorgen.

Erst in der modernen Epoche grundstürzender staatlicher, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Umwälzungen, und zwar erst im 19. Jahrhundert, entsteht eine katholische Sozialpolitik, wird die katholische Soziallehre aktiv reformerisch. Sie wird dies unter der Wucht der Erkenntnis, daß die „Harmonie von Natur und Gnade" zerstört sei, daß der Ausgleich nicht mehr „organisch", nicht mehr von selbst sich herstellte, sondern unter sehr komplizierten und schwierigen Bedingungen als politische Aufgabe gestellt sei.

Die katholische Sozialpolitik machte aber im Laufe des Jahrhunderts selbst starke Wandlungen durch, die

bis auf den Grund gingen. Der innere Entwicklungsgang ist kurz folgender: Zunächst halten Klerus und Laien, im Banne der christlichen „Einheitskultur" des Mittelalters, romantisch noch an der Wiederherstellung einer Gesellschaftsordnung nach mittelalterlichem Vorbild fest. Allmählich aber setzte sich die Erkenntnis durch, daß die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Grundlagen der modernen Welt gänzlich andere als die des Mittelalters seien und als gegeben hingenommen werden müßten. Und nun wird um ein kirchliches Sozialprogramm gerungen, das zwar die thomistische Soziallehre im Kern beibehält und die Kirche an der Lösung der sozialen Aufgaben beteiligt, aber den veränderten Verhältnissen angepaßt ist. Aus der sozialen Praxis und Seelsorge aber erfuhr auch dieses Programm in den letzten Jahrzehnten einschneidende Veränderungen: das Ideal einer kirchlichen Sozialreform verblaßte immer mehr, es begann sich ein Parallelismus herauszubilden, der die Kirche immer stärker von den sozialpolitischen Fragen auf ihre religiösen Aufgaben hinverwies, die sozialen Aufgaben aber immer ausschließlicher den katholischen Laien zuwies, die sie gemeinsam mit den Nichtkatholiken jeder Richtung zu lösen haben — aus der religiösen Kraft, die die Kirche spendet, auch mit Hilfe gewisser sozialethischen Prinzipien, aber ohne ein praktisch kirchliches Sozialprogramm. Die Enzykliken Leos XIII. ruhen bereits auf diesen Voraussetzungen auf.

Bei allem Wandel in der Stellungnahme der Kirche und der Katholiken zu den sozialen Fragen blieben als feste Grundlagen die sogenannten christlich-sozialen Ideen, die sich aus dem Gebot der Nächstenliebe und aus der Geltung des Naturrechts ergeben. Die bedeutenden Ansätze bei Sailer und Hirscher, die christliche Beeinflussung des sittlichen und

sozialen Lebens auf eine Erschließung des Glaubens zu begründen, haben zwar eine Zeitlang die Seelsorge befruchtet, wurden aber durch die Erstarkung der Scholastik und des Naturrechts um die Mitte des Jahrhunderts beiseite geschoben. Die katholische Sozialreform des 19. Jahrhunderts geht durchwegs von den genannten Prinzipien aus und erstrebt oder versucht, einmal durch Belebung der sozial-caritativen Institutionen und Organisationen, und dann durch praktische Gestaltung der Staatsordnung, der Rechtsordnung mittels dieser Prinzipien die Notstände zu heilen. Diese Sozialreform sieht im stoisch-christlichen Sittengesetz, das die sittlichen Beziehungen der Menschen untereinander regelt und sieht im Naturrecht, das die sozialen Rechtsverhältnisse bestimmt, die göttliche Weltordnung, deren Mißachtung die Welt aus den Fugen gehen läßt; sie sieht in der Kirche die berufene Hüterin dieser Grundprinzipien. Auf der Entchristlichung der Neuzeit beruhe das Schwinden dieser Prinzipien aus dem praktischen Leben und darauf dann die sozialen und wirtschaftlichen Notstände. Dieses sehr primitive Schema, wonach alles Uebel auf dem schuldhaften Ausbruch des öffentlichen Lebens aus dem Mantel der mittelalterlichen Kirche beruhe, bestimmt heute noch fast durchgehend die kirchliche Auffassung. Die München-Gladbacher Richtung sowie die christlichen Gewerkschaften sehen nun freilich auch die andere Seite, die Notwendigkeit dieser geschichtlichen Entwicklung.

Eine starke Auseinandersetzung um die christliche Grundlage der sozialen Praxis hat innerhalb der Katholiken nun neuerdings eingesetzt. Deutlich beginnen sich zwei Fronten herauszubilden: die einen sehen den Schwerpunkt der christlichen sozialen Wirksamkeit in der Anwendung der „christlich-sozial-ethischen Grund-

sätze", die anderen erwarten nur von einer zentralen Erneuerung des Glaubenslebens — dieses jedoch nicht in mittelalterlichen Formen — eine Heilung des gesellschaftlichen Chaos; sie sehen vom christlichen Standpunkt in einer vorwiegenden Moralpraxis ein bloßes Loskurieren auf Symptome. Aber auch in den vorwiegend sozial-ethisch orientierten Kreisen setzt sich, aus den Erfahrungen der letzteren Jahrzehnte, die Erkenntnis durch, daß das Naturrecht kein vollständiges, für alle Zeiten und Verhältnisse geltendes rechtliches, wirtschaftliches und soziales System enthält, sondern nur das Gerüstwerk bietet, das jede gesunde menschliche Ordnung enthalten muß. Der Schwerpunkt für uns wird somit auch von dieser Richtung darin erkannt, daß es auf die besondere, geschichtlich geforderte Gestalt ankommt, die diese allgemeinen Ideen annehmen müssen, daß also die Hauptaufgabe die schöpferische Erfassung und Gestaltung der besonderen Ordnung aus dem Material und den Verhältnissen der Zeitepoche ist, gemäß den Worten des hl. Thomas v. Aquin: „Das Gerechte und Gute kann in doppelter Weise betrachtet werden. Einmal formell; und so ist es immer und überall gleich; zweitens materiell; und so ist das Gerechte und Gute nicht überall und bei allen dasselbe, sondern es bedarf der gesetzlichen Feststellung. Der Grund hierfür liegt in der Veränderlichkeit der menschlichen Natur und in der verschiedenen Lage der Menschen und Dinge je nach der Verschiedenheit der Orte und Zeiten."

Es gilt nun die Entfaltung und Wandlung des sozialen Gedankens in der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts deutlicher aufzuzeigen. Als Beispiel dafür sollen

uns im wesentlichen die deutschen Verhältnisse dienen.[1] In den andern Ländern liegen die Dinge ähnlich.

II

Die Umgestaltungen des sozialen Körpers der europäischen Gesellschaft im 19. Jahrhundert haben als Ursache: die Auflösung der genossenschaftlichen, gebundenen Wirtschaft in die der freien Konkurrenz und die Verwandlung der gewerblich-handwerklichen Wirtschaft in die Formen des kapitalistisch organisierten, von der Maschine beherrschten Großbetriebs. England und Frankreich erzeugten am frühesten die Ursachen und die Wirkungen einschneidender sozialer Differenzierungen, und hier traten auch am frühesten die Gegenbewegungen auf. In England war es die aus der Not geborene Selbsthilfe der Arbeiterschaft, in Frankreich die sozialphilosophische Utopie, die es übernahmen, dem gesellschaftlichen Zersetzungsprozeß entgegenzuwirken. Ein Teilerfolg war nur in England zu verzeichnen.

Während in England und Frankreich die Friedenszeit nach 1815 eine schnelle Entwicklung zu industrieller Blüte brachte, geriet Deutschland immer mehr in wirtschaftliche Nöte hinein: Sperrmaßnahmen der östlichen Nachbarstaaten lähmten den Handel, ein starker Sturz der Getreidepreise rief in den 20er Jahren eine Agrarkrise hervor, die englische Industrie brachte die städtischen Gewerbe zum Erliegen usw. Verarmung immer weiterer Schichten war die Folge, die Bettelplage nahm zu. Die Reihe sozialer Probleme, die das Jahr-

[1] Aus der umfangreichen Literatur hierzu seien als sachlich besonders instruktiv hervorgehoben: 1. Albert Franz, Der soziale Katholizismus in Deutschland bis zum Tode Kettelers. 2. Wilhelm Schwer, Der soziale Gedanke in der katholischen Seelsorge. 3. Johannes Kaster, Die christlich-sozialen Ideen und die Gewerkschaftsfrage. Bei Kaster und Schwer findet sich auch ein treffliches Literaturverzeichnis.

hundert erfüllten, eröffnete also der Pauperismus. Die soziale Frage ist in Deutschland somit zunächst eine soziale Verarmungsfrage. Die Industriearbeiterfrage aber setzte erst in den 50er Jahren ein.

Wie verhielt sich der Katholizismus zu dieser Verarmungsfrage? Die französische Revolution und ihre Auswirkungen hatten für die Kirche den Zusammenbruch des geistlichen Landesfürstentums gebracht, das auch die kirchliche Ordnung in seinen Sturz hineinriß. Damit verlor die Seelsorge die materiellen und organisatorischen Stützpunkte ihrer Pastoration, der religiösen Erziehung des Volkes und des kirchlichen Gemeindelebens, die sich bis jetzt in den Formen der mittelalterlichen Ordnung vollzogen hatten. Der Ausfall der Klöster für das religiöse Volksleben, ihres sozialen Einflusses, der von dem Klosterbesitz und den Klosterschulen tief ins Volk ging, machte sich bald bemerkbar. Der Pfarrgottesdienst, der unter der Entfremdung eines aufgeklärten Klerus gegenüber dem Volke in den letzten Jahrzehnten stark gelitten hatte, konnte keinen Ersatz bieten. In sozialer Hinsicht hatte die Aufklärung unter dem Klerus die volkstümlichen Kräfte der Kirche gelähmt. (Womit die bedeutende geistige Förderung durch die Aufklärung nicht gering geachtet sei.) Die Armenpflege, die damals von dem Kloster an den Pfarrer überging, zerfiel alsbald.

So trafen die großen seelsorgerischen Aufgaben, die jetzt mit den neuen sozialen Verhältnissen aus dem Volke entstanden, die Kirche zunächst völlig unvorbereitet. Dem Verarmungsproblem, das in den 20er Jahren einsetzte, versuchte die Seelsorge zunächst mit Tröstung, Ausgleichung und Versöhnung beizukommen. Doch gelang nirgends eine dauerhafte organische Einbeziehung

in die Seelsorgearbeit. Angesichts dieser Ohnmacht erwachte anfangs der 30er Jahre die Sehnsucht nach der kirchlichen Armenpflege der Vergangenheit. 1834 führten die Verhältnisse in England zu einer Verstaatlichung des Armenwesens auf der Grundlage der Armensteuer. Sie wird das abschreckende Beispiel einer herzlosen Lösung der Armenfrage. Der Ruf nach der Wiederaufrichtung einer in kirchlichen Händen ruhenden Armenpflege blieb eine bloße Forderung, nicht einmal Ansätze zu einer Neuordnung des kirchlichen Armenwesens folgten. Die Aufhebung der Klöster hatte der Kirche nicht nur den größten Teil ihrer Mittel, sondern auch die Träger der Armenpflege genommen. An eine Wiederaufrichtung der Armenpflege auf dieser Grundlage war nicht mehr zu denken. Wessenberg in Konstanz setzte sich für den Gedanken ein, daß eine Wiederbelebung der Armenpflege in der Kirche vor allem die religiöse Gemeinde und die umfassende Mitarbeit der Laien voraussetze. Dafür aber war die Zeit nicht reif. Die Neuordnung des Armenwesens nahm nach kurzer Zeit überall das erstarkende städtische Bürgertum in Angriff: als kommunale Armenpflege; es drängte die Ansprüche der Kirche, die 1848 in der Denkschrift der Würzburger Bischofsversammlung noch einmal ausdrücklich geltend gemacht wurden, schrittweise zurück und rückte die Hoffnung auf eine Wiederherstellung der Armenpflege in immer weitere Fernen. Das Armenwesen war vorläufig unwiederbringlich den bürgerlichen Gemeinden zugefallen.

III

Der soziale Gedanke erwachte im deutschen Katholizismus eigentlich erst an der Arbeiterfrage, d. h. um die 50er Jahre des 19. Jahrhunderts. Anders aber als gegenüber der sozialen Verarmungsfrage war die Kirche in Deutschland jetzt für die soziale Frage vorbereitet.

Inzwischen nämlich hatte eine intensive Belebung der Seelsorge, insbesondere durch eine Rückkehr zur Volkstümlichkeit in der Seelsorge eingesetzt. Die Romantiker hatten ja den Sinn für das Mittelalter, für seine religiöse Volkskultur und Volksfrömmigkeit neugeweckt. Ende der 30er Jahre erstarkte eine volkstümliche Seelsorgebewegung, die gekennzeichnet ist durch Persönlichkeiten wie Hirscher, Alban Stolz und Bischof Sailer, von denen ein mächtiger Einfluß auf den Klerus ausging. Das Predigtwesen und die religiöse Volksliteratur wurde erneuert, der Schriftstellerkreis um Clemens Maria Hoffbauer wirkte von Wien her.

Und nun belebte sich aus dem wiedererwachten religiösen Leben heraus auch die Caritasbewegung von neuem. Sie kam von Frankreich, fand zunächst Pflege in den Kreisen rheinischer Laien und gewann vom Rhein aus in Deutschland Boden: die Genossenschaft der Barmherzigen Schwestern, die Vinzenzvereine, männliche Genossenschaften für Krankenpflege, die Elisabethenvereine, neue weibliche Orden stellten die Verbindung der Kirche mit den Armen und Leidenden wieder her. Der französische Klerus hatte das Verdienst, den Gemeinschaftsgedanken von neuem entschlossen in die Seelsorgearbeit aufgenommen zu haben. Die Wiederbelebung der Bruderschaft geht 1836 von Notre Dame in Paris aus, 1839 setzten die Vinzenzkonferenzen Ozanams ein. In Frankreich waren auch die Volksmissionen entstanden und fanden 1850 den Weg nach

Deutschland. Wir gewinnen ein gutes Bild dieser volkstümlichen religiösen Bewegung, wenn wir die katholische Verlagstätigkeit dieser Zeit überblicken, vor allem des Verlages Manz in Regensburg, der sich insbesondere auch die Verbreitung der Mystiker und Prediger des Mittelalters angelegen sein ließ.

Andere Auftriebe kamen dazu. Die Volksbewegung des Jahres 1848 hatte auch unter den Katholiken den Gesichtskreis erweitert. Schon 10 Jahre vorher hatte der erste katholische Sozialpolitiker, der Badener Ritter v. Buß eine neue „organische" Epoche des Wiederaufbaus angekündigt und eindringliche Mahnrufe an die Kirche und den Klerus gerichtet: Ist dem Klerus die Erinnerung an seinen einstigen sozialen Einfluß ganz verloren gegangen? Und wenn nicht, warum ist denn seine Predigt so kraftlos, so dürr, so ohne Einfluß auf die Sozietät? Warum verirrt sich der eine auf Abwegen einer bloß formalen Glaubenslehre, ein anderer in leerem und entleerendem Moralisieren, ein dritter in verwässernder Deutung des Gottesdienstes, anstatt mit Glauben, Ethik und Gottesdienst im Bunde das soziale Leben in seinen tausend Begebnissen heiligend zu erneuern? So fragt v. Buß. Man sah eine neue Epoche der Bindung, der Wirksamkeit des Korporationsgedankens heranziehen. Und nun lenkten zunächst vor allem die Bruderschaften den Blick der sozial denkenden Katholiken auf sich. Mitten im Gemeindeleben, eingegliedert in die Pfarrseelsorge sollte eine neue Bruderschaft erstehen: die Pfarrbruderschaft. In Gruppen gegliedert sollte sie zu einem Sammelverein werden, der die Gemeinde enger zusammenschließt und der zugleich den Bedürfnissen der einzelnen Stände dienen will. Was im Mittelalter ein von christlichem Geist durchdrungener Gemeinsinn an sozialen Gebilden hervortrieb und der Seelsorge zur Verfügung

stellte, muß — so hieß es — jetzt die Kirche selbst ins Leben rufen. Die geschwundene Gemeinschaftskraft der untergegangenen Zunft hoffte man in solchen geistlichen Bruderschaften wieder zu neuem Leben erwecken und sie von da ins Wirtschaftsleben hinüberleiten zu können.

Aber bald erkannte man, daß dieser Bruderschaftstyp für das soziale Leben nicht genüge und sich als rein kirchliche Bildung bescheiden müsse. Schon Buß hatte Formen des kirchlichen Assoziationsgedankens gefordert, die sich auf der freien Vereinigung der Laien aufbauten und von der gemeinschaftsbildenden Kraft wirtschaftlicher Interessen ausgingen. Es ist Kolping, der diesen Gedanken aufgriff und in dem Gesellenverein den freien Vereinstyp schuf, der auf wirtschaftlich-beruflichem Unterbau ruhte, aber die Ansprüche der Seelsorge aufnahm und sicherstellte. Damit ist der Typ des katholischen Vereins geschaffen, der nun in den 50er Jahren in einem Anfall von Ueberorganisation sich allen Ständen zuwandte und zu zahllosen Gründungen führte. Dieser Kolpingsche Typ des katholischen Vereins vereinigt in sich Klerus und Volk und verknüpft religiöse, soziale und politische Fragen unzertrennlich. Er ist — obwohl noch heute krampfhaft festgehalten, — der zeitgemäße Ausdruck des Versuchs, die Kirche noch unmittelbar an den öffentlichen Aufgaben zu beteiligen. Heute freilich ist er wesentlich Mittel einer extensiven Seelsorge, vor allem moralischer Art.

Bereitete die Erneuerung der katholischen Volksseelsorge und Caritas und die Schaffung des katholischen religiösen Standesvereins die praktische Inangriffnahme der Arbeiterfrage vor, so gewann einen entscheidenden Einfluß auf das Programm der christlich-sozialen Bewegung — teilweise sogar bis heute noch — die politische Lehre der Romantiker. Die politische Romantik,

entstanden als Reaktion gegen die französische Revolution und ihre Folgen, trat ein für das mittelalterliche Kulturideal, für die mittelalterliche Kunst und die mittelalterliche Staats- und Gesellschaftsordnung und zwar gerade auch wegen ihrer engen Verbindung mit der Religion. Aus der Romantik erhob sich die sogenannte Gegenrevolution, eine geistige Bewegung, die durch Wiederherstellung der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung und Kulturideale die Revolution und ihre Ideen zu bekämpfen suchte. In England Edward Burke, in Frankreich Chateaubriand und Graf de Maistre, in Deutschland Adam Müller, Friedrich Schlegel und der Schweizer Staatsrechtslehrer v. Haller sind ihre Vorkämpfer. Ihre allgemeine Anschauung war, daß nur eine auf der Religion aufgebaute und in Ständen organisierte Gesellschaft wieder von den Uebeln der Zeit heilen könne. Die Quelle aller gesellschaftlichen Mißstände sahen die Romantiker in dem modernen Staatsgedanken, der einen Abfall vom Christentum bedeute. Die mittelalterliche Ständeordnung hält Adam Müller für das ewige Schema aller wahren Staatsverfassung. Er und mit ihm die politischen Romantiker übersahen, daß die mittelalterliche Ständeordnung keine rein politische Ordnung war, sondern auf wirtschaftlichen Zuständen aufruhte, die unwiederbringlich überholt waren, daß die Zerstörung der Zünfte und der Ständeordnung durch die Revolution nicht Ursache der Entartung, sondern Symptom notwendiger wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Wandlungen sei. Besonders verhängnisvoll wurde es, daß die katholischen Romantiker ihre Forderungen auf Wiederherstellung der Zünfte im Namen des Christentums stellten und dementsprechend die moderne Wirtschaftsordnung als unchristlich schlechthin ablehnten.

Der erste deutsche Katholik, der sich von dieser romantischen Schule der Politik lossagte, war der schon genannte Freiburger Jurist und Politiker v. Buß, der sich in seiner ersten parlamentarischen Rede im Jahre 1837 prinzipiell auf den Boden der modernen Staats- und Wirtschaftsordnung stellte. Seit Buß existieren im Katholizismus zwei nebeneinanderlaufende Richtungen, von denen bald die eine, bald die andere die Oberhand gewann. Einig waren sie in den sozialethischen und religiösen Prinzipien, in der Bekämpfung des Liberalismus und in der Forderung einer religiösen Erneuerung. Aber die romantische Richtung verlangte die Abschaffung der modernen Staats- und Wirtschaftsordnung und die Rückkehr zum mittelalterlichen christlichen Staat mit Zwangsständeordnung. Buß dagegen und seine Richtung forderten zwar soziale Mitarbeit der Kirche, vertraten aber zugleich den Gedanken der Selbsthilfe durch freie Innungen und die Forderung der selbständigen Sozialreform durch den modernen Staat. Freilich faßte Buß diese freien Gewerkvereine, die nach Art der Zünfte sowohl Arbeitgeber wie Arbeitnehmer umfassen sollten, noch patriarchalisch auf, und sie erwiesen sich denn auch bald als durch die Zeit überholt. In der Enzyklika rerum novarum taucht die Buß'sche Organisationsidee zum letzten Mal auf.

IV

Die soziale Frage konnte von den Katholiken nur wirksam in Angriff genommen werden, wenn sie klar und nüchtern deren wirkliche gesellschaftliche Struktur, nämlich den tiefen Gegensatz von Lohnarbeit und Kapital, zugleich aber auch die geschichtliche Notwendigkeit der wirtschaftlichen Umwälzung erkannten.

Der Lohnarbeiter stand nun in der Frühzeit der Industrie als der Außenseiter da, den man weder in der bisherigen Gliederung der Berufsgruppen unterzubringen wußte, noch als emporwachsenden neuen Stand zu erkennen vermochte. Er war zunächst Gegenstand caritativer oder humanitärer Arbeiterfürsorge. Aber sowohl die Caritasarbeit wie der Gedanke des Patriarchalismus in der sogenannten christlichen Fabrik versagten vor dem Arbeiterproblem.

Es war der Mainzer Bischof v. Ketteler, der in seiner 1864 erschienenen Schrift „Die Arbeiterfrage und das Christentum" die soziale Frage als das Problem von Lohnarbeit und Kapital vor die Katholiken und die Kirche hinstellte, die soziale Lage der Arbeiterschaft aus der modernen Wirtschaftsordnung begründete und damit die neue Epoche der katholisch-sozialen Bewegung einleitete. Einen starken Antrieb dazu bot freilich das Auftreten der Sozialdemokratie und das Ansehen, das der Arbeiterführer Ferdinand Lasalle auch in katholischen Kreisen genoß. Lasalle schärfte den Katholiken den Blick in die sozialen Verhältnisse und in die Ursachen der sozialen Nöte und die Lasalle'sche Idee der Produktivgenossenschaft übte einen starken Zauber aus, weil man katholischerseits in ihr das Aufleben der mittelalterlichen Korporation sah und darin eine Versöhnung von Kapital und Arbeit für möglich hielt. Gerade Bischof v. Ketteler hielt lange an den Lasalle'schen Gedanken (besonders auch am ehernen Lohngesetz) fest, wie ihn denn auch in der Auffassung der sozialen Nöte fast nichts vom Sozialismus trennte. In den praktischen Folgerungen freilich ging er andere Wege. Es hat eine symbolische, für uns im Hinblick auf die ausgebliebene Wirkung zugleich schmerzliche Bedeutung, daß Bischof v. Ketteler auf die Reise zum Vatikanischen Konzil den 1. Band des „Kapitals" von Karl Marx

mitnahm. Ist hiermit nicht die ganze Frage „Kirche und Gesellschaft" blitzartig erhellt, gerade auch im Zusammenhang mit dem Konzil?

Kettelers Verdienst liegt nicht auf dem Gebiete der Theorie. Keiner seiner sozialen Ideen ist eigentlich originell. Sein christlich-soziales Programm ruht auf den Anschauungen teils des Münchener Sozialphilosophen Franz Baader, teils auf denen des heiligen Thomas, vermehrt durch Gedanken Lasalles. Ketteler hatte führend gewirkt mehr durch die Macht seiner Persönlichkeit und seiner Autorität, als durch die Bedeutung seiner Ideen. Schon seine 6 Adventspredigten über die großen sozialen Fragen der Gegenwart, die er noch als Pfarrer und Abgeordneter im Dom zu Mainz im Jahre 1848 hielt, waren in der katholischen Welt ein Ereignis. Zwar betrachtet er darin die Arbeiterfrage noch fast ausschließlich als religiöse Frage, aber er stellte doch scharf und klar die sozial-ethischen Grundprinzipien der Kirche heraus und begegnete insbesondere dem einseitigen modernen Eigentumsbegriff mit dem thomistischen „christlichen" Eigentumsbegriff und seiner sozialen Bindung. Gerade aus der Unfähigkeit des Staates, die soziale Verantwortung, die auf dem Eigentum ruht, zu erzwingen, leitete Ketteler die Notwendigkeit kirchlicher Mitwirkung und kirchlicher Mitbeteiligung an der sozialen Frage für den Staat ab.

In seinem praktischen Programm blieb auch Ketteler im Banne des romantischen Gesellschaftsideals und erstrebte gegenüber dem modernen Rechtsstaat den Ständestaat, in dem die staatlichen Funktionen auf die Korporationen verteilt sind. Neben anderen Gründen beeinflußte ihn hierbei auch der Gedanke, daß allein bei einem ständischen Staatsaufbau die Kirche noch einen organischen Platz im Staatsleben finden könnte. Auch

Ketteler verwechselte wie die Romantiker Ursache und Symptom, wenn er die Auflösung der alten Verbindungen innerhalb der ständischen Ordnung für die soziale Krise verantwortlich machte. Die Zunftordnung beruhte für Ketteler auf dem Naturrecht, ein Irrtum, der für sein ganzes soziales Programm verhängnisvoll wurde. Wenn Ketteler später für den christlichen Gewerkschaftsgedanken eintrat, so stellte er sich damit nicht auf den Boden des modernen Staates und der modernen Wirtschaft, sondern er sah in den christlichen Gewerkschaften nur Ansätze zu einer zukünftigen Ständebildung, zu beruflichen Wirtschaftsgenossenschaften, er erkannte sie aber nicht als selbständige Selbsthilfeorganisationen der christlichen Lohnarbeiter an, die aus dem Boden der modernen Wirtschaftsordnung herauswachsen. Er sah ihre Berechtigung als vorübergehende lokale Organisationen auf wirtschaftlicher Grundlage, bis die Zukunft das neue christlich-soziale Gesellschaftsideal mit seiner rechtlichen Gebundenheit des Wirtschaftslebens und seinen Zwangsgewerkschaften ermögliche. In dieser Richtung standen etwa die christlich-sozialen Arbeitervereine, die in den 60er Jahren aufkamen und im Kulturkampf wieder verschwanden. Daneben sollten dann vorläufig die religiös-sittlichen Aufgaben der Kirche in katholischen Arbeitervereinen unter Leitung des Klerus gelöst werden.

Ketteler machte noch einmal den Versuch, aufgrund der Einsicht in die konkrete soziale Lage des Proletariats und in Erkenntnis ihrer Wurzeln die christlich-sozialen Prinzipien als allgemeine Heilfaktoren zu erweisen, die Kirche als Hüterin dieser Prinzipien und Quelle sozialethischer Kräfte zur erneuten gesellschaftlichen Geltung zu bringen: als öffentliche Macht, ohne die der Staat ohnmächtig sei und ohne die die Gesellschaft

den Auflösungstendenzen des Sozialismus verfalle. Er erstrebte demgemäß einen staatlichen und gesellschaftlichen Aufbau, in dem die Kirche öffentlich-rechtliche Körperschaft ist und staatliche Funktion hat. Er hat nicht mehr so sehr den rein mittelalterlichen christlichen Staat im Auge, als vielmehr einen Staat, in dem die Kirche ähnlich wie im Osten selbständiges Organ ist: einen modernen Ständestaat, in dem die Kirche als Herd der sozialen Erneuerung ihren Platz findet. Es ist der letzte große Versuch, unter Anpassung an die Zeitlage die Kirche direkt an der Lösung der Weltprobleme zu beteiligen und damit einen Rest ihrer öffentlich-rechtlichen Herrschaft als sozialethische Herrschaft zu retten.

Kettelers ständisch-zünftlerische Richtung erhielt noch einmal eine Verschärfung, als in den 80er Jahren gegen die inzwischen entstandene, besonders im Rheinland vertretene sozialpolitische Richtung im deutschen Katholizismus, die die Selbsthilfe der Arbeiter durch Assoziation, staatliche Arbeiterschutzgesetzgebung usw. verlangte, eine Reaktion einsetzte. Ihr Führer war Frhr. v. Vogelsang, ihr Organ die freie Vereinigung katholischer Sozialpolitiker. Veranlaßt durch die Enzyklika „Rerum novarum" machte sich die „Kölner Korrespondenz" in den 90er Jahren noch einmal mit kurzem Erfolg zur Sprecherin für die „katholisch-sozialen Ideen" auf ständisch-zünftlerischer Grundlage. Der Berliner Verband katholischer Gewerkschaften stellt in Deutschland heute noch die letzte Position dieser Anschauungen dar.

V

Ein entschiedener Schritt zur gänzlichen Ablehnung der mittelalterlichen Staats- und Wirtschaftsordnung war im Jahre 1869 in der Koblenzer und Bonner Laienadresse an die Bischöfe von Trier und Köln erfolgt. Aber wirksam wurde der Kampf gegen die zünftlerische Richtung erst von Freiherr v. Hertling anfangs der 80er Jahre aufgenommen. Er stellte sich prinzipiell auf den Boden der modernen Staats- und Wirtschaftsordnung, lehnte die Uebertragung der mittelalterlichen Zunftordnung auf die modernen Verhältnisse, endlich auch die Auffassung ab, daß es ein bestimmtes christliches Wirtschafts- oder Gesellschaftssystem gäbe. Hertling verlangte vor allem staatliche Sozialpolitik und wirkliche Gewerkvereine. Er mußte immerhin dafür das Odium des Liberalismus auf sich nehmen. Wie Hertling vom sozialpolitischen Standpunkt, so bekämpfte damals der österreichische Theologe Joseph Scheicher die ständische Richtung und die Behauptung einer göttlich sanktionierten Ständeordnung vom theologischen Standpunkt.

Die sozialpolitische Richtung Hertlings erlangte sehr bald die Vorherrschaft, besonders auch in der Zentrumspartei (voran in der „Kölnische Volkszeitung"), die bis in die 80er Jahre noch auf ständisch-zünftlerischem Boden gestanden hatte. Auch der Kölner Katholikentag stellte sich 1894 auf den Standpunkt der modernen Staats- und Wirtschaftsordnung und gab die christlich-sozialen Gesellschaftstheorien Kettelerscher Prägung, die seit 1870 auf den Katholikentagen herrschten, auf. Auch der sehr einflußreiche „Volksverein für das katholische Deutschland" arbeitete, obwohl die berufsständischen Ideen lange auch in ihm nachwirkten, immer stärker in dieser Richtung.

Die Auffassung Hertlings setzte sich vor allem aber in den christlichen Arbeiterkreisen rasch durch

und äußerte sich in dem Bestreben, über die geistlich geleiteten katholischen Arbeitervereine (seit 1884) hinaus, die keine Berufsvereine, sondern Arbeitersammelvereine waren, weltliche freie Gewerkschaften nach Art der englischen interkonfessionellen Gewerkschaften zu gründen. Als erste gründeten die Bergarbeiter über die Köpfe ihrer Führer hinweg christliche Gewerkvereine, denen rasch andere Berufsarten folgten. Große Teile des Klerus jedoch hielten bis in die neueste Zeit daran fest, innerhalb der geistlich geleiteten katholischen Arbeitervereine nach den Hitze'schen Leitsätzen von 1894 wirtschaftliche und berufliche Fachabteilungen zu bilden und damit den sozialen Anforderungen der Zeit zu genügen. Die Enzyklika Rerum novarum hat den Klerus in dieser Richtung bestärkt. Meist auch hielt der Klerus an dem mittelalterlichen christlichen Gesellschaftsideal fest, das in den Lohnarbeiterkreisen nie Wurzeln geschlagen hatte. Die christlichen Gewerkschaften sind denn auch ausnahmslos hervorgegangen aus der Selbsthilfebewegung der christlichen Arbeiterkreise: entweder unmittelbar oder durch Ablösung der Fachabteilungen der katholischen Arbeitervereine. Erst als der katholische Klerus Anfang der 90er Jahre zu der Ueberzeugung kam, daß es ohne gewerkschaftliche Organisation nicht mehr möglich sein werde, die katholischen Arbeiter von dem Eintritt in die sozialistischen Gewerkschaften fernzuhalten, gab er seinen Widerstand auf. Der Katholikentag des Jahres 1899 forderte in einer Resolution ausdrücklich die Gründung christlicher Gewerkschaften.

Mitten hinein nun in diese Entwicklung fiel das Erscheinen der sozialen Enzyklika Rerum novarum Leos XIII. im Jahre 1891. Die geschichtliche, sozialpolitische Bedeutung dieses Rundschreibens darf nicht überschätzt werden: überall, wo es in die Zeitereignisse selbst etwa

ordnend mit Vorschlägen einzugreifen versuchte, blieb es hinter den wirklichen, konkreten Zeitaufgaben zurück. Und auch die geschichtliche Dynamik der sozialen Nöte, z. B. das zentrale Uebel gerade der bürgerlichen Eigentumsordnung und die geistige Not, aus der der Sozialismus entsprang, fanden in dieser Enzyklika keine entsprechende Berücksichtigung in der Gewichtsverteilung der Antworten. Ihre Bedeutung liegt wohl darin, daß sie die von Bischof v. Ketteler in seinen Adventspredigten im Jahre 1848 eingeschärften Grundsätze einer gesunden sittlich-sozialen Ordnung im Zeitpunkt erhöhter Gefahr autoritativ von neuem klar verkündete. Von den Nöten und Gefährdungen des öffentlichen Lebens der Zeit veranlaßt, ist diese Enzyklika wesentlich doch nur eine Verkündigung von allgemeinen „ewigen" Prinzipien und stellt damit den Verzicht des kirchlichen Oberhauptes dar, unmittelbar entscheidend und ordnend in die Angelegenheiten dieser Welt einzugreifen. Nichts war deshalb verkehrter als das übereifrige Bestreben vieler Katholiken, in dieser Enzyklika ein praktisches Sozialprogramm zu sehen, mit dem die Gegenwartsaufgaben gelöst werden könnten. Die wirklichen sozialen Aufgaben und Entscheidungen sind ihnen durch dieses Rundschreiben in keinem Punkt erleichtert oder abgenommen, nur die Gefahrenpunkte sind gekennzeichnet, und auch diese nur allgemein und nicht im besondern. Es sei beispielsweise nur daran erinnert, daß darin wohl im Hinblick auf den Sozialismus das Eigentumsrecht als Naturrecht gesichert wird, aber die verheerenden Folgen, die gerade die modern Eigentumsordnung hervorgetrieben hat, weder gekennzeichnet sind, noch die neu einsetzende Gemeinschaftsidee konkret gewürdigt ist. Damit soll keinesfalls an der Enzyklika Kritik geübt, sondern nur jenen Bestrebungen entgegengetreten werden, die die

Tragweite der Enzyklika als Anweisung für die sozialen Aufgaben zu überschätzen geneigt sind. Die Enzyklika verstärkte im Ergebnis die Tendenz der katholischen sozialen Bewegung, die gemeinsame christliche Basis der Sozialpolitik nurmehr in den sozialethischen Prinzipien zu sehen.

Auch die jüngsten „Lehren und Weisungen", zur sozialen Frage, die der österreichische Episkopat im Anschluß an seine Herbstkonferenz 1925 herausgegeben hat, sind im Ganzen nur eine zeitgemäßere Neufassung der Hauptlehren der Enzykliken Leos XIII., mit einigen billigenden oder verurteilenden Hinweisen auf Zeiterscheinungen.

Der faktische Verzicht der offiziellen Kirche seit Bischof v. Ketteler, sich unmittelbar an der Lösung der sozialen Frage zu beteiligen, hat nun aber zu den Folgen geführt, daß sich das kirchliche Amt und der Klerus dem Zeitgeschehen gegenüber auf den Standpunkt verstärkter Moralverkündigung und Moralpraxis zurückgezogen hat. Diese aber erfolgen nicht in einer aus der schöpferischen Verbindung mit den Kräften des geschichtlichen Lebens erneuerten Form, sondern in der Weise, daß die Zeiterscheinungen unter die entsprechenden „ewigen Gesetze" rubriziert und letztere ihnen gegenüber zur Geltung gebracht werden. Wir haben hier eine Restform des einstigen direkten Wirkens der Kirche in die Welt hinein vor uns, eine Restform, mit der die Versuche einer Restauration der mittelalterlichen Kirche im 19. Jahrhundert abschließen. Zu einer zeitberufenen Form neuer christlichen Weltdurchdringung aber finden wir darin keinen Ansatzpunkt.

VI

Mit dem Auftreten und der Anerkennung der christlichen interkonfessionellen Gewerkschaften war aber der Präzedenzfall geschaffen für Entwicklungen innerhalb des Katholizismus, die auf eine gründliche Wandlung im Verhältnis der Kirche zur Welt in der kommenden Geschichtsepoche hinzielen. Die christlichen Gewerkschaften bedeuten einen ersten Schritt zu einer neuen christlichen Weltdurchdringung unter Entlastung der Kirche von der direkten Mitwirkung an der Lösung sozialer und politischer Fragen: die katholischen Laien werden hinfort diese Aufgaben in der Kraft ihres Glaubens selbständig und unter Bejahung des Eigenlebens der weltlichen Bereiche in die Hand nehmen müssen. Es liegt in dieser „Emanzipation" der Laien von der geistlichen Führung auf den weltlichen Gebieten ein Ruck zur Befreiung der Seelsorge von der Uebermacht der Moral. Der Priester kann, je mehr diese Bewegung zunimmt, umso stärker seiner religiösen Mission sich zuwenden und Gottesdienst, Sakramente, Gemeinde werden von dem Gesichtspunkt, Mittel moralischer Beeinflussung und sozialethischer Erziehung zu sein, befreit. Die Caritas wird vom sozialpolitischen Zweckgedanken entlastet und wird wieder in die persönliche religiöse Verbundenheit mit dem Nächsten verlegt werden können, wo sie hingehört. Aus der immer stärker andringenden Tatsache heraus, daß die Kirche im Hinblick auf ihre bisherige, mittelalterliche Form direkten Wirkens auf die Welt aus dem öffentlichen Leben ausscheidet, folgt nicht, daß auch ihre geistliche Macht das öffentliche Leben verläßt. Im Gegenteil, die religiöse Wirksamkeit der Kirche wird für die Lösung irdischer Aufgaben eine mächtigere Bedeutung erhalten als bisher: denn die Kirche muß ihre Glieder, insbesondere die Laien, für

die Welt mündig erklären, sie muß sie als selbständige Träger geistlicher Kräfte in die Welt hinein entlassen, muß ihnen selbstverantwortlich die Entscheidungen im sittlichen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben überlassen. Es bleibt der Kirche aber das eine, in dem alles übrige beschlossen liegt: das Glaubensleben ihrer Glieder so zu stärken und zu verselbständigen, daß diese die Formkraft und den Geist der Kirche wahrhaft in einem allgemeinen Priestertum in der Welt bezeugen. In diesem Sinne fassen auch die derzeitigen Führer des „Volksvereins für das katholische Deutschland", August Pieper und Anton Heinen ihre Aufgabe auf. Wenn Bischof v. Ketteler gesagt hat, die soziale Wirksamkeit müsse in diesem Jahrhundert die Legitimation der Echtheit der Kirche der Welt gegenüber sein, so können wir diesen Satz auch für heute und die Zukunft gelten lassen: nur jedoch in dem Sinne, daß sich die Kirche in ihren Gliedern bewähre, die als Glieder der Welt die Kraft des Glaubens und der Erlösung in der positiven Welterneuerung bezeugen.

VON DER SOZIALEN FRAGE ZUR GESELLSCHAFTSORDNUNG

Die „soziale Frage" unseres Zeitalters ist die Frage nach dem Menschen im modernen Erwerbsleben, in der reinen Kapitalswirtschaft, wie sie sich in Europa seit der französischen Revolution, in Deutschland in den letzten siebzig Jahren ausgeprägt hat. Das erste Produkt der Entformung und Entwurzelung, die sich infolge der industriellen Erwerbswirtschaft unaufhaltsam am Volk und seiner Lebensordnung vollzog, war der Proletarier, der Lohnarbeiter. Das gesellschaftliche, volkliche Schicksal dieses Menschen stand als drohende Frage an Staat und Volk auf und verlangte Antwort. Diese Antwort musste sich, wenn sie der Frage entsprechen sollte, gegen die gesellschaftliche Struktur des modernen Wirtschaftslebens richten. Praktisch bedeutungsvoll geworden sind bisher vor allem zwei derartige Antworten auf die „soziale Frage", die sich in erfolgreichen Bewegungen verkörpert haben: Sozialpolitik und Arbeitsrecht. Beide sind Antworten auf dieselbe Frage nach dem Menschen in der Kapitalswirtschaft, sie gehen heute nebeneinander her, aber sie gehören ihrer Entstehung nach zwei aufeinander folgenden Zeitaltern und Stufen des modernen Wirtschaftslebens an und entsprechen damit verschiedenen Stadien derselben sozialen Frage. Nämlich: die „soziale Frage", auf die die Sozialpolitik die Antwort war und heute noch ist, umfaßt auf der heutigen Stufe der Wirtschaft nicht mehr die ganze Frage nach dem Lohnarbeiterschicksal. Als selbständige Frage ist schon vor dem Kriege die „Arbeiter-

frage" und die Parole „Arbeit" in den Vordergrund getreten, und auf sie ist nicht Sozialpolitik, sondern Arbeitsrecht die entsprechende Antwort der Zeit.

Aber schon reicht auch die Antwort, die das Arbeitsrecht zu geben vermag, nicht mehr aus, um im Verein mit der Sozialpolitik die heutige Struktur der sozialen Frage noch ganz zu umfassen. Auch das Arbeitsrecht — wir verstehen darunter die ganze, das Arbeitsrecht tragende Bewegung mit — ist auf ein bestimmtes Stadium der sozialen Frage begrenzt, wie noch ausführlich darzulegen ist. Schon der Betriebsrat gehört, auf seinen Kern gesehen, nicht mehr dem Arbeitsrecht an, sondern er ist eine, wenn auch noch unzulängliche Antwort auf die neue Frage nach der Verankerung des Arbeiterlebens im Betrieb, auf die Frage nach der Betriebsverfassung. Betriebspolitik ist die neue Bewegung, die inmitten der großen „sozialen Frage" der heutigen zentralen Fragestellung entspricht — unbeschadet der Bedeutung, die Sozialpolitik und Arbeiterrecht noch haben und zunächst auch behalten werden.

Durch alle Stadien hindurch bleibt also die soziale Frage eben die Frage nach dem Menschen in der Kapitals-Wirtschaft. Aber innerhalb ihrer sind mit den Veränderungen der modernen Wirtschaftsverfassung und mit der Generationenfolge Schwerpunktsverlagerungen eingetreten. Solchen geschichtlichen Strukturveränderungen entspricht jeweils notwendigerweise ein neuer Lösungsversuch, der zu den anderen hinzutritt, bezw. vor sie in den Vordergrund tritt.

1. Die soziale Struktur der modernen Erwerbswirtschaft

Die moderne Erwerbswirtschaft ist in ihrer Eigenart nur als Glied eines einmaligen Geschichtsprozesses, eben des abendländisch-europäischen, zu erfassen. Ihre Wur-

zeln sind bis ins frühe Mittelalter zurückzuverfolgen, aber die entscheidenden Voraussetzungen, die der reinen Kapitalswirtschaft zum Durchbruch und zur Herrschaft verhalfen, schufen erst die bürgerlichen Revolutionen. Denn Voraussetzung der reinen Kapitalswirtschaft ist erstens, dass jeder mit jedem Verträge schließen, zweitens, daß jeder jedes Gewerbe treiben und drittens zu diesem Zweck beliebig viele Arbeiter einstellen kann. Die demokratischen Errungenschaften der Vertragsfreiheit und der Gewerbefreiheit machten also die moderne kapitalistische Wirtschaft erst möglich.

Keine noch so scharfe Verurteilung der sozialen Grundübel dieser Wirtschaftsordnung kann sich aber heute der Erkenntnis verschließen, daß der Kapitalismus als Wirtschaftssystem zeitlich unvermeidbar war, um rasch zunehmende Bevölkerungsmassen auf schmaler Subsistenzbasis zu ernähren. Der kollektive, arbeitsteilige Produktionsprozeß mit zunehmender Technisierung war ebenso notwendig wie die Aufgabe dringlich war, atomisierte Arbeitermassen auf schnellstem Wege, durch straffste Zentralisierung der Leitung, in diesen rationalen arbeitsteiligen Prozeß einzuschulen und technisch einzuordnen. Ob diese technisch-industrielle Wirtschaftsstufe, nachdem sie einmal notwendig geworden und Handwerk und handwerksmäßige Lebensordnung zu ihr unfähig waren, von vornherein durch andere Kräfte als den kapitalistischen Erwerbsgeist zu ihrer Leistungshöhe hätte geführt werden können, ist, geschichtlich gesehen, zum mindesten sehr zweifelhaft. Genug, daß diese Kräfte nicht vorhanden oder nicht wirksam waren und damit die Herrschaft den Kräften zufiel, die zwar Wirtschaft, Gesellschaft, Staat mit ihrem kapitalistischen Geist durchsetzten, dafür aber die technische Produktionsaufgabe, wenigstens im 19. Jahrhundert lösten. Jede Bestrebung,

die auf Abänderung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung im Sinne der sozialen Gerechtigkeit hinzielt, hat mit an erster Stelle sich die Frage vorzulegen: wie denn steigende Bevölkerungsmassen unter ungünstigen natürlichen Lebensbedingungen ohne Katastrophen zu erhalten sind.[1]

In Deutschland wurde nun der Grundsatz der Gewerbefreiheit zwischen 1850 und 1880 unbeschränkt durchgeführt und 1869 in der Gewerbeordnung verankert, die heute noch, wenn auch abgeändert, in Kraft steht. Welche sozialen Folgen hatte dies für die Wirtschaftsordnung? Vertragsfreiheit und Gewerbeordnung lösten die uralte Hausangehörigkeit der in einem Betrieb Arbeitenden: Das selbständige und freie Individuum löst im Betrieb den Hausangehörigen ab, unverbundenes Nebeneinander gleicher Arbeitsgenossen tritt an die Stelle der Hausgemeinschaft, ihrer sozialen Ordnung und Gliederung. Als letzter Rest der alten Hausgemeinschaft fiel das Gesinderecht im Jahre 1918. Die Gewerbefreiheit revolutioniert damit die gesamte soziale Ordnung der wirtschaftlichen Produktion.

Der Unternehmer schließt jetzt mit dem Arbeiter einen Vertrag für eine bestimmte Arbeit, besser: für ein Quantum von Arbeit. Von diesem Augenblick an spielt rechtlich nur noch diese Vertragsleistung eine Rolle. In den Betrieb tritt wohl der „Mensch" ein, aber der rechtlich und sozial entkleidete Mensch: nur die Arbeitskraft dieses Menschen geht den Unternehmer etwas an. Der Mensch ist nicht in den Vertrag einbegriffen. Nicht mit Menschen, sondern mit Arbeitskräften wird gerechnet. Die Arbeitskraft wird wieder in Arbeitsstunden aufgelöst, und diese Arbeitsstunde ist eine rein

[1] Vergl. dazu: Arthur Salz, „Der Sinn der kapitalistischen Wirtschaftsordnung". „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", Band 52, Heft 3.

rechnerische Größe, künstlich dem Leben eingepreßt und ohne menschliche Qualität. Bis auf den heutigen Tag ist auch die betriebstechnische und betriebsorganisatorische Behandlung des Arbeiters an der mechanischen Auffassung der Arbeitskraft orientiert (Taylorismus, Eignungsprüfungen usw.); berücksichtigt werden vielleicht noch die biologischen und psychophysischen, aber nicht die menschlichen Qualitäten. Als Träger von Quanten „Arbeitskraft", nicht als ganze Menschen, sind die Arbeiter bei ihrer Arbeit. Unter der Herrschaft dieses Geistes werden sie aber zwangsläufig uniformiert. Dagegen hilft keine individuelle Auflehnung, kein Versuch einer seelischen Einzellösung; denn es handelt sich um institutionelle, geistige Erkrankung des öffentlichen Lebens, die nur mehr institutionell heilbar ist. Der Arbeitsvertrag, den jeder besonders mit dem Fabrikherrn abschließt, trägt die Atomisierung auch in den Betrieb hinein: es gibt keine soziale Gemeinsamkeit in der Arbeit, sondern nur noch eine gemeinsame technische, das Arbeiterleben nur vorübergehend erfassende Arbeitsordnung.

Gegen diese Zerstörung der Hausgemeinschaft der Arbeitenden setzten nun die Gegenbewegungen ein: Die sozialistische Bewegung nahm die Zerstörung der Hausgemeinschaft als endgültiges Faktum und erstrebte zunächst eine organisatorische Vereinigung der Arbeitenden aller Länder als Ersatz.

Die Katholiken rangen, nachdem sie die anfänglich erstrebte Wiederherstellung der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung als unmöglich erkannt hatten, schon in den Fünfzigerjahren um ein neues katholisches Sozialprogramm, das dann Bischof v. Ketteler, Gedanken Franz Baaders, des heiligen Thomas und Lassalles verbindend, kraftvoll entwickelte und vertrat. Sein Kampf um eine von der Kirche getragene praktische Sozial-

reform blieb erfolglos, weil die dazu erforderliche öffentlich-rechtliche Inkorporierung der Kirche in den modernen Staat nicht mehr herzustellen war. Seitdem beschränkte sich die Kirche darauf, so namentlich in den Enzykliken Leos XIII., die christlich-sozialen Richtlinien der Gesellschaftserneuerung festzustellen, die Ausführung aber den Katholiken der einzelnen Länder zu überlassen.

Die herrschenden Gewalten des Staates aber sahen sich durch die verheerenden Folgen der Gewerbefreiheit gezwungen, einzugreifen, um wenigstens die unerwünschten Folgen zu beseitigen, unbeschadet freilich des Prinzips der Vertragsfreiheit, ohne die ja die notwendige Industrialisierung und ihre Expansion unmöglich gewesen wäre. Diese zu fördern, sah aber der Staat in zunehmendem Maße als seine Aufgabe an.

Diese sozialen Maßnahmen mußten an die Arbeitsstätte anknüpfen, weil nur hier die Arbeiter in ihrer Eigenschaft als Arbeitende gemeinsam zu fassen waren. Dort traf aber der Gesetzgeber mit dem patriarchalischen Herrenstandpunkt, mit dem „Hausrecht" des Arbeitgebers zusammen. Der Unternehmer erhob nämlich auch jetzt noch den Anspruch, nicht nur der materielle Eigentümer der Arbeitsräume und Produktionsmittel, sondern auch noch „Hausherr" im patriarchalischen Sinne des Wortes zu sein. Dieser Anspruch aber war mit der Zerstörung der Grundlagen der patriarchalischen Hausgemeinschaft durch die Gewerbefreiheit hinfällig geworden. Der moderne Betrieb ist kein „Haus" im alten Sinne des Wortes, nicht Produktionsgemeinschaft als Erweiterung der Familie. Der moderne Betrieb ist vielmehr, soziologisch gesehen, ein Stück öffentliches Leben trotz seines noch privatrechtlichen Charakters: Er ist Vereinigung freier Männer (Unternehmer und Arbeiter) zu einer öffentlichen Auf-

gabe, einem Arbeitsprozeß. Er ist somit soziologisch vergleichbar etwa den wirtschaftlich-kriegerischen Beutezügen der Sippen, zu denen auch die freien Männer zusammentraten, um im „öffentlichen Interesse" ein — wenn auch kriegerisches — Erwerbsunternehmen auszuführen, das den Nahrungsspielraum der Bodenwirtschaft ergänzen sollte. Privatrechtlich ist der Arbeitgeber Eigentümer über die Produktionsmittel, soziologisch gesehen aber hat er nur noch die „Kommandogewalt über öffentliche Aufgaben" außerhalb seines Hauses.[1] Er ist jedoch nicht mehr Herr im Sinne des alten Herrenrechts. Gegen die, der Wirklichkeit widersprechende, Aufrechterhaltung des alten Herrenstandpunktes mußte angekämpft werden, um soziale Maßnahmen an der Arbeitsstätte durchführen zu können, wie sie die Sozialpolitik kurz nach 1870 in Deutschland in Angriff zu nehmen begann.

2. Das Stadium der Sozialpolitik

Die allgemeine sozialpolitische Bewegung in Deutschland erhielt, wenn auch nicht ihren Anstoß, so doch ihren bedeutenden Auftrieb durch Lujo Brentanos Schrift „Zur Geschichte der englischen Gewerkvereine" (1871). Sie wurde anfänglich getragen von den (durch Lassalle, Wagner und Schmoller beeinflußten) sogenannten Kathedersozialisten, die 1873 den Verein für Sozialpolitik gründeten. Die von den Kathedersozialisten getragene Bewegung gewann alsbald Einfluß auf die Gesetzgebung des Reiches, wesentlich unterstützt durch die katholischen Volkskreise, bald auch durch die Zentrumspartei, die die christliche Arbeiterschaft in sich faßte und

[1] Diesen soziologischen Tatbestand hat meines Wissens zum erstenmal Eugen Rosenstock aufgedeckt. Vergl. zu den ganzen Ausführungen auch den Beitrag von Rosenstock in Riedels „Arbeitskunde" (Leipzig 1925).

schon deshalb (aber auch aus religiösem Antrieb) sich der sozialen Frage ernsthaft annehmen mußte. 1879 setzte dann die offizielle Sozialpolitik des Staates ein. Ein wesentliches Motiv dieser staatlichen Sozialpolitik bildete freilich auch die Ausbreitung des Sozialismus, dem die Regierung mit ihrer sozialen Gesetzgebung — als Ergänzung zum Sozialistengesetz — das Wasser abgraben wollte. Diese Absicht, schon früh deutlich genug, erklärt z. T. die Abneigung und das Mißtrauen, mit der insbesondere die sozialistische Arbeiterschaft der staatlichen Sozialgesetzgebung vor dem Weltkrieg gegenüberstand.

Diese Sozialpolitik nun — und das ist charakteristisch für sie bis heute — schränkte die Gewerbefreiheit durch Staatszwang ein. Dabei setzte sie gegen das patriarchalische Hausrecht des Unternehmers das öffentliche Interesse ein. Denn nur mit dieser Begründung konnte sie der „privaten" Sphäre des Unternehmers beikommen. Insofern an der Arbeitsstätte Staatsbürger gefährdet und an den Folgen des Arbeitsvertrages an Leib und Leben geschädigt werden, lag hier ein öffentliches Interesse vor, das den Staat zum Eingreifen berechtigte. Wie weit auch die Gefahr der nachlassenden Wehrfähigkeit als Motiv mitspielte, sei dahingestellt. Um den Schutz der Arbeitsstätte und um den Schutz der arbeitenden Menschen kreist deshalb die sozialpolitische Gesetzgebung. Wir müssen dieses Gesetzgebungswerk, das ja auch heute noch nicht abgeschlossen ist und nunmehr von den Gewerkschaften wie von den Arbeiterparteien selbst energisch gefördert wird, als bekannt voraussetzen.

Worauf es uns hier ankommt, ist aber folgendes: Die Sozialpolitik wird getragen vom Staat und richtet sich an den Unternehmer. Der abhängig arbeitende einzelne Mensch jedoch, die Arbeitskraft, ist ihr

Gegenstand, ihr Objekt. Weil aber der einzelne Arbeiter nur Gegenstand der Gesetzgebung bleibt, bedeutet die Sozialpolitik doch nur eine soziale Fürsorge. Der Staat nimmt gewissermaßen den proletarischen Menschen, der keinem Ordnungsbereich des Volkes angehört — weder als betreutes Glied noch als verantwortlicher Träger — als „Unmündigen" in sein Haus auf. Die Arbeiterschaft hat sich das sozialpolitische Werk nicht errungen durch den eigenen Kampf ums Recht, dieses Werk ist nicht das Ergebnis einer wirklichen Begegnung zwischen dem Staat und dem Arbeiter, die sozialpolitischen Gesetze bestätigen keine erworbenen Rechte. Das Sozialrecht, z. B. der durch Leistungen erworbene Anspruch des Sozialrentners, ist nur Anhängsel der Sozialpolitik geblieben. Einzig im Aufbau der Krankenkasse ist der Charakter der staatlichen Fürsorge abgestreift: sie ist öffentliche Körperschaft mit Selbstverwaltung, die Arbeiter haben das Wahlrecht, sind Träger der Verwaltung. Sonst aber handelt es sich bei der Sozialpolitik eben um Maßnahmen, die dem bloßen Ermessen des Staates entspringen. Daran ändert auch nichts die Tatsache, daß heute ausschließlich das Parlament Träger dieser sozialpolitischen Gesetzgebung ist. Es bleibt der kuriose Widerspruch, der übrigens schon von Anbeginn an da war, daß der gesetzgebende Körper des Reiches, der Reichstag, zwar den Arbeiter als Subjekt umfaßt, als Wähler und als Abgeordneten, daß aber derselbe Arbeiter zugleich bloßes Objekt, nicht einmal Adressat, der sozialpolitischen Gesetze ist, die er mitgeschaffen hat: freilich mitgeschaffen als Staatsbürger, nicht als Volksgenosse! Dieser Widerspruch ist in sich unhaltbar und deutet auf ein schweres Gebrechen: Der Fülle der staatlichen Rechte steht noch immer der Mangel verantwortlicher Betätigungsmöglichkeit in der „Gesellschaft", im

„Volk“ gegenüber. Dieses sozialpolitische Gesetzeswerk von oben hat sich deshalb auch insofern gerächt, als sich die Arbeiterschaft an die staatliche Fürsorge gewöhnte und schließlich heute auch dort alles vom Staate erwartet, wo nur eigener schöpferischer Einsatz, wo nur Volkspolitik, Ordnungsaufbau von unten, helfen kann.

Zusammenfassend können wir sagen: die „soziale Frage“, auf die Sozialpolitik die Antwort war und ist, hat zum Inhalt in erster Linie die schädigenden Folgen der Vertragsfreiheit für die gesellschaftliche Stellung des abhängigen Lohnarbeiters. Die Sozialpolitik als soziale Maßnahme des Staates sucht diese Folgen des freien Arbeitsvertrages zu beseitigen durch gesetzliche Einschränkung der Freiheit des Unternehmers.

3. Aufgabe und Grenze des Arbeitsrechts

Der wunde Punkt der staatlichen Sozialpolitik war die Ausschaltung der verantwortlichen Mitarbeit der Arbeiterschaft als solche (nicht freilich in ihrer Eigenschaft als „Staatsbürger“) an der sozialen Ordnung der modernen Wirtschaft. Hier setzt das Arbeitsrecht als „soziale Bewegung“ ein. Das Wesen des Arbeitsrechts liegt in dem Aufkommen neuer Träger der Rechtssetzung: in der Erhebung der Mächte der Arbeit zu einer gewissen Rechtsautonomie. Insofern wir nun den einzelnen Arbeiter ins Auge fassen, tritt mit dem Arbeitsrecht keine grundsätzliche Veränderung seines Verhältnisses zu den sozialen Maßnahmen ein: der einzelne Arbeiter bleibt auch im Arbeitsrecht Objekt. Aber an Stelle der staatlichen Gewalt werden im Arbeitsrecht die Arbeitgeberverbände und die Gewerkschaften, d. h. die Organisationen die Hauptträger. An Stelle der Gesetze tritt der freie Vertrag

zwischen den gesellschaftlichen Mächten. Sie sind die Gewalthaber über den einzelnen Arbeiter. Ihre Maßnahmen werden, teilweise, durch den Staat nur noch geschützt. Das Neue am Arbeitsrecht ist in der Hauptsache folgendes: Der Vertrag zwischen den Organisationen hebt die Freiheit des einzelnen Arbeitsvertrages auf und unterwirft ihn dem Formular des Vertrages zwischen den Verbänden. Die Vertragsfreiheit zieht sich aus dem Einzelvertrag zurück in die freie Einung des Kollektivvertrags.

Um die grundstürzende Bedeutung dieses Schrittes für die Wirtschaftsverfassung ermessen zu können, müssen wir kurz den Weg zu diesem Ergebnis aufzeigen.

Das Gesetz (RGewO., § 152) hatte Einwirkungen von Arbeitervereinigungen außerhalb des Betriebs auf das Arbeitsverhältnis im Betrieb, (ganz zu schweigen von Verbindungen innerhalb des Betriebes) rechtlich abgebunden.

Die entstehenden Arbeitervereinigungen richteten somit ihre Stoßkraft zunächst auf den Staat, sie wurden politische Partei. So entstand die sozialdemokratische Partei. Das Ziel blieb die Beeinflussung des einzelnen Arbeitsvertrages an der Produktionsstätte und die wirtschaftliche Neuordnung, aber als den Weg zu diesem Ziel sah man die Eroberung der politischen Macht in allen Ländern. Diese Epoche der Arbeiterbewegung dauerte bis 1896. Die sogenannten Gewerkvereine spielten für die Sozialisten zunächst nur die Rolle von Organen für die politische Bewegung. Nicht die von dem alten Handwerk übernommene Berufseinteilung der Gewerkvereine, sondern die Einheit des Lohnarbeiterschicksals, der alle Unterschiede auslöschende Zusammenschluß zum klassenbewußten Proletariat war die zündende Parole der Zeit, die wohl dem wirklichen Zustand mehr entsprach, aber die Entwurzelung und Ab-

lösung aus allen Ordnungszusammenhängen auch gewaltsam beschleunigte.

Die selbständige Bedeutung der Gewerkschaften setzte aber in dem Moment ein, als wirtschaftliche Arbeitskämpfe Aussicht auf Erfolg versprachen. So stellte sich u. a. heraus, daß diese Kämpfe zu Gesamtverträgen zwischen der Arbeiterschaft und dem Unternehmertum führen konnten. Sporadisch schon 1873, aber mit nachdringlicher Kraft seit 1896 gelang der Abschluß der Tarifgemeinschaft der Buchdrucker zur Regelung ihrer Arbeitsbedingungen, und unzählige Tarifverträge folgten in den nächsten zehn Jahren. Die Gewerkschaftshäuser werden jetzt zu Verwaltungsmittelpunkten der Arbeiterbewegung. Damit tritt die Organisation der abhängigen Arbeit an Stelle der Organisation des klassenbewußten Proletariats in den Vordergrund. Jetzt trat auch die christlich gebliebene Arbeiterschaft, voran die Bergleute, selbständig in die Arbeiterbewegung ein: neben die unter geistlicher Leitung stehenden Arbeitervereine traten die christlichen Gewerkschaften. Ihre Besonderheit war zunächst, daß sie an den christlichen Lebensgrundsätzen festhielten, um deren selbständige Anwendung auf das Arbeiterschicksal sich bemühten und eine neue Berufsbildung erstrebten. In den praktischen Fragen aber gehen sie heute weithin mit den anderen Gewerkschaften zusammen.

Mit dem Eintritt der Gewerkschaften in den wirtschaftlichen Tageskampf wurde die isolierte Herrenstellung des einzelnen Unternehmers unhaltbar. Der Streik, die Tatsache des Ausstandes mußte ihm die Fiktion seines Hausrechtes klar machen: mußte ihm vor Augen führen, daß der Kern dieses „Hausrechtes", daß nämlich der Arbeiter die Obergewalt des Unternehmers prinzipiell noch als bindende Ordnung anerkenne, endgültig

zerstört war. Dagegen bejaht der Streik die Produktion, die technische Arbeitsaufgabe: er zielt nur auf Aenderung der Arbeitsbedingungen.

Streik und Gewerkschaften öffneten dem Unternehmer die Augen darüber, daß er als einzelner selbständiger Gewalthaber ausgespielt hatte und nur noch Mitglied der Gegenpartei in der einheitlichen Welt der Arbeit, nämlich der Arbeitgeberpartei, sei. Der Zusammenschluß der Arbeitgeber setzt nicht zufällig nach dem großen Streik in Crimmitschau (1903) lebhaft ein.

Indem der Unternehmer sich selbst nunmehr als „Arbeitgeber" bezeichnet, gibt er den patriarchalischen Deckmantel und seine Individualität als besonderer Gewerbetreibende ausdrücklich preis und kapituliert geistig vor der sozialistischen Formel „Kapital und Lohnarbeit". Er gibt die Richtigkeit dieser Formel zu und ergreift offen Partei in der Front des Kapitals. Er hat keine Ideologie mehr der sozialistischen entgegenzusetzen, geschweige denn eine neue fruchtbare Idee in seiner Position zu verteidigen. In der Front der Arbeitgeberschaft wird nun auch der Unternehmer nivelliert: als Arbeitgeber hat er ja dieselbe Art Arbeit zu vergeben wie jeder der andern. Auch seine Besonderheit löst sich auf wie die des Arbeiters, nur, entsprechend seiner Frontstellung, in die Verkörperung einer Quantität der gleichartigen Kapitalmacht. Er akzeptiert damit offen für sich den gesellschaftlichen Kapital- und Kapitalistenbegriff des Sozialismus: das Gegenstück zu der uniformen Arbeitskraft ist damit öffentlich sichtbar und selbstbewußt geworden. Mit dieser Entwicklung ist das Arbeitsverhältnis nach der Seite des Unternehmers wie nach der des Arbeiters hin so allgemein geworden, daß auch seine allgemeine Regelung nunmehr eintreten kann. Arbeitgeber und Arbeitnehmer sind jetzt faktisch die beiden Seiten

der einheitlichen Welt der Arbeit: die Mächte „Lohnarbeit und Kapital", die nackte Bestätigung dieser Klassenformel, die Marx geistig vorausgenommen hatte. Die Alternative war jetzt klargestellt: entweder Klassenkampf zwischen Kapital und Arbeit um die Herrschaft über die Produktion (allenfalls mit dem falschen Frieden des Kompromisses) oder Ueberwindung dieses Dualismus in einer gemeinsamen, beseelten und durchgeistigten Produktionsordnung.

Es hat des Kriegs und Zusammenbruchs bedurft, um die deutschen Arbeitgeber zu der unabweisbar gewordenen Folgerung einer allgemeinen Regelung des Arbeitsverhältnisses geneigt zu machen. Während des Krieges war diese Regelung schon allenthalben erfolgt. In der Stunde des Zusammenbruchs, im November 1918, hatten beide Machtgruppen der industriellen Arbeit, Unternehmerschaft und Arbeiterschaft, Kapital und Arbeit, dem drohenden Chaos gegenüber dasselbe Ziel: Ordnung. So kam es jetzt zum raschen Abschluß der bereits vorbereitenden Zentralarbeitsgemeinschaft durch das Abkommen vom 15. November 1918. Die Arbeitgeber traten auf den Boden des Tarifkampfes, erkannten die Gewerkschaften als den gegebenen Vertragskontrahenten für die Regelung des Arbeitsverhältnisses an und verstanden sich zum Streikrecht. Die Verbände haben sich also damals, in staatsloser Zeit, im Tarifvertrag ein eigenes Recht setzendes Organ geschaffen. Die Reichsverfassung hat dieses Abkommen dann nur übernommen: sie hat in Artikel 165 verfassungsrechtlich die Gewerkschaften und ihre Tarifverträge „anerkannt", dazu in Artikel 159 die Berufsorganisationen besonders geschützt, um die tatsächliche Freiheit und Gleichberechtigung der Arbeitnehmer bei der Regelung der Arbeitsbedingungen zu fördern.

Als Träger eines neuen Rechts der Gesellschaft, eines neuen sozialen Rechts, haben die Vertragsparteien des Tarifvertrages aber repräsentative Bedeutung für das Volksganze. Im Tarifvertrag hat die bisher nur arbeitstechnisch verbundene „Gesellschaft" die scharfe Schranke zwischen dem öffentlichen Recht, das über dem Volke majestätisch thronte, und dem Privatrecht, das — echt liberal — nur freie „Persönlichkeiten" und kurzfristige Obligationen, aber nicht mehr „Volk" und organische Körperschaften kannte, aufgehoben: das öffentliche Recht ist zum ersten Mal wieder vom „Ueberbau" des souveränen Staates hinabgezogen und angeschlossen an das Leben des „Volkes", der Tarifvertrag, obwohl formell noch Privatrecht, sprengt seiner ganzen Struktur nach das geltende Privatrecht; denn eine allgemeine soziale Ordnung wird von den einzelnen, privaten wirtschaftlichen Arbeitskreisen in den Tarifverträgen in freier Einigung stets wiedergefunden und erneuert. Damit ist in der bislang sozial chaotischen, nur arbeitstechnisch geordneten Welt der industriellen Arbeit der Keim einer neuen Volksordnung gelegt, für die eben dies bedeutsam ist — das bezeugt die teilweise Autonomie des Arbeitsrechts —, daß sich Staatsgewalt ins „Volk" hinein abschichtet und eine, den souveränen Vernunftstaat ablösende Dekonzentration der Staatsgewalt auf selbständige Gewaltenträger anhebt. Auch in der Wirtschaft bestehen bereits Ansätze zu neuen Rechtsformen der Selbstverwaltung mit der Tendenz, den sich bildenden Wirtschaftskörpern öffentlich-rechtliche Stellung zu verleihen. Und auch hier haben die Art. 156 und 165 der Reichsverfassung diese Möglichkeit nicht erst geschaffen, sondern die bereits in der Kriegswirtschaft wirkenden Bestrebungen nur bestätigt. Diese Artikel der Reichsver-

fassung bestätigen, aber begründen nicht die Möglichkeiten des anhebenden Wirtschaftsrechts.

Für den proletarischen Arbeiter nun hat das Arbeitsrecht als Ansatz eines Sozialrechts die besondere Bedeutung, daß es ihn aus seinem privaten Dasein, in das er durch unser individualistisches Privatrecht gebannt ist, herauslöst und ihn als Arbeiter, als Mann des Volkslebens — nicht erst im abstrakten Dasein des „Staatsbürgers" — an das öffentliche Leben und sein Recht verantwortlich anschließt, ohne daß er wie bisher durch Examina als Beamter sich dem Staat attachieren muß. Der männliche Drang zur öffentlichen Verantwortung zwingt also nicht mehr zur Flucht aus dem durch das Privatrecht in Atome aufgelösten Untertanen-Dasein in den Staatsdienst, sondern findet im Volksleben nun selbst die Ansatzstelle zu seiner Betätigung. Freilich bietet das Arbeitsrecht zunächst und auch seinem Wesen entsprechend nur begrenzte Möglichkeiten. Soll der Gesamtverlauf des Arbeiterlebens durch ein auf Dauer und Entwicklung angelegtes Rechtsverhältnis erfaßt werden, so muß das „soziale Recht" noch eine andere, zukünftig wichtigere Ursprungsstelle finden als sie die Träger des Arbeitsrechts, Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände, darbieten. Diese Stelle neuer Rechtsentstehung ist der Betrieb. Damit sind wir bereits an die Grenze des Arbeitsrechtes gelangt.

Kehren wir zur „sozialen Frage" zurück, so liegt für sie die Bedeutung des Tarifvertrages darin, daß er ein Mindestmaß von Lebens- und Arbeitsbedingungen für alle Arbeiter und damit die Grundlage für die Regelung der einzelnen Arbeitsverhältnisse schafft. Aber darin liegt auch seine Begrenzung: Tarifverträge können nicht und wollen nicht das wirkliche, persönliche Arbeitsverhältnis gestalten. Schon

die regelmäßige Eingangsbestimmung der Tarifverträge verzichtet ausdrücklich auf die Berücksichtigung aller persönlichen Seiten des Arbeitslebens.[1]

4. Die soziale Frage des Betriebs

Arbeitsrecht war die Antwort auf die soziale Frage im zweiten Stadium, im Stadium der Arbeiterfrage. Das von den Gewerkschaften erkämpfte Arbeitsrecht sichert zwar die Basis für den Aufbau des Arbeitslebens, schafft die Vorbedingungen für das persönliche Wirken, aber das persönliche Arbeitsverhältnis selbst wird von ihm nicht miterfaßt. Der Arbeiter des Arbeitsrechts ist nach wie vor die gleichartige „Arbeitskraft", wie sie dem Stadium des Klassengegensatzes von Lohnarbeit und Kapital entspricht. Dieser Arbeitskraft müssen die persönlichen Merkmale notwendigerweise solange fehlen, als der einzelne Arbeiter bei seiner Arbeit rechtlich und institutionell Objekt ist: seiner Arbeit im Betrieb somit die Bekleidung mit Rechten und die Durchgeistigung mit institutioneller Verantwortung mangelt. Denn Träger des Arbeitsrechts und der in ihm verfaßten Macht über die Arbeitskräfte sind ja die Organisationen: unpersönliche Machtgebilde, zu denen der einzelne Arbeiter als Atom, als uniformer Träger gleichartiger Arbeitskraft beiträgt, um als einzelner Arbeiter doch ihr Objekt zu bleiben. Und hier nun springt das neue Problem der sozialen Ordnung des Betriebes auf: das Problem der Betriebs-, der Arbeitsverfassung.

Wo aber liegt das Uebel der Arbeit, das durch Betriebspolitik behoben werden soll?

[1] Über das Arbeitsrecht, auch über seine Bedeutung als Sozialrecht, unterrichtet knapp und gut Hugo Sinzheimer „Grundzüge des Arbeitsrechts". (Jena 1921)

Es ist ein landläufiger Irrtum, in der industriellen Arbeit an sich, als Bindung und Beugung unter eine nicht frei gewählte technische Aufgabe, das Uebel zu sehen. Außenstehende sprechen ja so gern von der geisttötenden, mechanischen und mechanisierenden Fabriksarbeit. Stände diese zur Debatte, dann müßten wir freilich auf eine Lösung verzichten, denn ohne diese so geartete Arbeit ist unsere Wirtschaftsaufgabe auch zukünftig nicht zu lösen. Aber nicht diese Arbeit an sich ist menschenunwürdig, und nicht in ihrer „Geistlosigkeit" liegt ihr Gebrechen. Zumal wenn wir bedenken, daß alle Technik darauf hinausgeht, die mechanisierbar gewordene Tätigkeit dem Menschen abzunehmen und auf die Maschine zu übertragen, die menschliche Arbeitskraft aber gerade auch aus Produktivitätsgründen immer stärker auf die nicht oder nicht restlos mechanisierbare Arbeit zu beschränken. Die Krankheit sitzt wo anders: nämlich in dem unverbundenen Nebeneinander von Arbeit und Arbeiterleben mangels einer sozialen Struktur des „Arbeitsraumes". Arbeitsraum und Arbeit sind bis heute nur von außen, technisch-organisatorisch verbunden. Die Fabrik hat bloß eine technische Arbeitsordnung, die die Naturkraft des Arbeiters, die Arbeitskraft einbefaßt, aber keine soziale Ordnung, die den Menschen mitumfaßt. Die Zerstörung der Menschenwürde des Arbeiters geht auf diesen Mangel einer sozialen Struktur des Arbeitsraumes zurück, nicht auf die Art der Arbeit und ihre technische Organisation, die auch zukünftig gleicher Art sein wird.

Der völlige Ausfall an männlicher Verantwortung in der Arbeit, die Entmenschlichung des „Arbeitsraumes", aber war der Nährboden einer verhängnisvollen geistigen Erkrankung des Arbeiters: der Mangel an geistiger Bindung seiner seelischen Kräfte in einer unmittelbaren, nahen

sozialen Ordnung trieb sein Bewußtsein vom Nahen und Persönlichen, vom konkreten Denken weg in Zukunftshoffnungen und allgemeine Vorstellungen, in das Hoffen und Wähnen für eine unbestimmte Masse oder Allgemeinheit. Die Folge war — wie bei jeder Emanzipation des Geistes aus der konkreten Bindung in die Ordnungen des Volks- und Arbeitslebens —, daß den Arbeitern der Blick und die echte politische Kraft für das Gebot der Stunde verloren ging, daß ihr Denken und Handeln von der persönlichen Verantwortung entleert wurde. Es darf ja hier nur auf die Erfahrungen mit der modernen politischen Demokratie hingewiesen werden:[1] als Staatsbildung, die, ohne grundlegende Bindung und Veranwortlichkeitsschulung im übersehbaren nahen Verantwortungsbereich, die Millionen Atome der freien und gleichen Staatsbürger an den entferntesten, jeder Beurteilung sich entziehenden politischen Entscheidungen rechtlich beteiligt, hat sie im Endergebnis nicht zu einer Stärkung, sondern zu einer zunehmenden Schwächung der echten politischen Tatkräfte in den europäischen Völkern geführt.

In dieser Richtung wirkte auf die deutsche Arbeiterschaft auch der Sozialismus in der bestimmenden Form der marxistischen Gesellschaftskritik: nämlich als „Diktatur der Theorie über das Proletariat", als Ueberzüchtung des Bewußtseins der Arbeiter. Der deutsche Sozialismus hat in der Rolle der Gesellschaftskritik eine zeitlich notwendige Aufgabe erfüllt: er hat die „ideologische Verbrämung kranker Tatbestände der Gesellschaft" entlarvt. Verhängnisvoll wurde er erst als permanente und maßgebende Geisteshaltung der proletarisierten Arbeiterschaft. Verhängnisvoll wurde er ferner, weil er sich nicht darauf beschränkte, die ideologische

[1] Die englischen Verhältnisse, die ihre besondere Geschichte haben, schalten wir hier aus.

Verbrämung der zeitgeschichtlichen Ordnungen zu entlarven, sondern auch, als Weltanschauung, es unternahm, die ewigen Ordnungen der Menschheit, wie Recht, Glaube, Wissenschaft, Staat, Kirche, schlechthin als Ideologien über den entblößten Vorgängen der Triebe, des Kampfes ums Dasein, der nackten Lohnarbeit usw. zu erklären. Keine nachträgliche Marx-Interpretation kann die geschichtliche Wirkung dieser Intellektualisierung der Arbeiterschaft aufheben: die Abriegelung der schöpferischen politischen Kräfte, die Sterilisierung der Empfängnisfähigkeit für den Geist neuer Ordnungen. Als notwendiges, vorübergehendes Kampfmittel gegen das brüchige Alte ist Gesellschaftskritik gerechtfertigt, als positives Prinzip des Aufbaus muß sie versagen. Rückwärts gerichteter Bewußtseinsvorgang, der sie ist, vermag sie nicht die politischen Aufbaukräfte: Vertrauen, Hingabe, Verantwortung usw. zu entbinden, sondern nur die bestehenden Ordnungsreste organisatorisch zu verwenden oder die Vergangenheit durch Anwendung der wissenschaftlichen Geschichtserkenntnis in der politischen Praxis zu kopieren. Mag heute unter „Sozialismus" etwas anderes verstanden werden, mag von den führenden Sozialisten und insbesondere von der sozialistischen Jugend der Inhalt des Marxismus soweit er eben nicht sozialgeschichtliche und gesellschaftskritische Analyse der bürgerlichen Erwerbsgesellschaft ist, preisgegeben werden: als geschichtliche Wirkform ist der Sozialismus eindeutig permanente Gesellschaftskritik und Bewußtseinsüberzüchtung. Mit seinem Ergebnis, der Schwächung der politischen Seh- und Entscheidungskraft der Arbeiterschaft vor den Forderungen der Stunde, haben wir bei Beantwortung der Frage nach den derzeitigen Lösungsmöglichkeiten der sozialen Aufgabe und nach der Rolle, die die

Arbeiterschaft dabei zu übernehmen vermag, nüchtern zu rechnen.

Die Schwierigkeiten, die theoretisch und praktisch in der Arbeiterschaft selbst der Lösung der sozialen Betriebsfrage entgegenstehen, mögen an der von der Arbeiterschaft angestrebten Betriebs-Demokratie (als Teillösung der Wirtschaftsdemokratie) kurz aufgezeigt werden. Es ist hierbei bezeichnend, daß ein fernes Ziel, das einen mühsamen Aufbau voraussetzt, kurzerhand an den Anfang gesetzt wurde: die notwendigen Vorstufen und Zwischengliederungen, die von unten her durch Erziehung zur Verantwortung, praktische Bewährung von Stufe zu Stufe, durch schrittweise Erkämpfung und Begründung einer Betriebsordnung unter Achtung der Wachstumgesetze solcher Ordnungen zu schaffen sind, werden dabei einfach übersprungen. So wurden auf dem Wege über das Parlament von oben her Rechte hervorgenötigt, denen kein wirklicher Lebensgehalt von unten entsprach, und die deshalb auch praktisch rasch sich entwerteten. Aber ganz abgesehen davon, daß dem heutigen Leistungsvermögen der Arbeiterschaft in der Produktion noch nicht die Kraft zur Betriebsdemokratie innewohnt, leidet die landläufige Auffassung von der Demokratisierung des Betriebes auch an denselben schweren Fehlern wie die politische Demokratie: eine Betriebsdemokratie nämlich mit Betriebsparlamentarismus, mit Funktionären und der formalen Mitbestimmung des einzelnen an der komplizierten und weitschichtigen Aufgabe der Produktion übergeht gerade die zentrale Frage, wie denn das personale Arbeiterleben in einer sinnvollen Arbeitsordnung des Betriebs zu seiner Erfüllung zu kommen vermag. Denn gerade insofern der benannte Arbeiter in Betracht kommt, wird es verhängnisvoll, wenn das soziale Problem des Betriebes, wie es fast allgemein geschieht, nur beim Be-

trieb im Ganzen und von ihm aufwärts gesehen wird, anstatt beim untersten Glied des Produktionsprozesses, bei der Werkstatt und seiner Belegschaft. Der Arbeiter wird überfordert, seine Leistungsfähigkeit wird weit überlastet, wenn man ihn zum Mitarbeiter des Gesamtbetriebes machen will oder gar zum Mitbesitzer. Deshalb ist auch die sogenannte Werks-Gemeinschaft zunächst eine Redensart, zumal wenn man hinzunimmt, daß sie den möglichen Rahmen sprengt, innerhalb dessen heute überhaupt echte „Gemeinschaft" entstehen und Bestand haben kann. Alle diese, über die nächsten Aufgaben weit hinausgehenden Bestrebungen und Versuche führen nur dazu, die Produktivität der Wirtschaftsführung und der Arbeit zu schwächen, ohne das soziale Problem der Arbeit im Betrieb seiner Lösung näherzuführen. Die Betriebsdemokratie, wie sie heute vorgestellt und erstrebt wird, ist ein Versuch, ein an sich nachgewerkschaftliches Problem mit den für diese Aufgabe nicht mehr zuständigen gewerkschaftlichen Mitteln zu lösen.

Auch der Betriebsrat ist daran gescheitert, daß ihm von oben, durch Gesetz, Rechte gewährt und Aufgaben zugesprochen wurden, für die die Vorbereitung und die Basis fehlten. Das Betriebsrätegesetz nötigte zur verfrühten Uebernahme von Aufgaben, es verlieh eine Form, für die kein Leben vorhanden war. Die Bestimmung des Betriebsrätegesetzes, den Interessen und der Verantwortung der Belegschaft für den Betrieb die Möglichkeit zu geben, sich auszuprägen, schwebte in der Luft, weil die vorauszusetzende Selbsterziehung der Arbeiterschaft für den Arbeitsprozeß und für die Betriebspolitik nicht da war und auch nicht da sein konnte. Die Uebernahme von Verantwortung für eine produktive Betriebsentwicklung setzt Erziehung zur freiwilligen Gemeinschaftsarbeit voraus, die einmal durch gesetzliche Gewährung von Rechten

um keinen Schritt gefördert wird, die aber auch zweitens innerhalb der großen Betriebskomplexe nicht möglich ist, sondern nur in den kleinen Betriebszellen. Nur in ihnen wird der einzelne Arbeiter zum benannten Mitarbeiter, nur in ihnen vermag ein genossenschaftlicher Geist seine erzieherischen Wirkungen auf den einzelnen auszuüben. Der Betriebsrat nimmt ein späteres Entwicklungsstadium voraus. Er ist als Organ wirklicher Betriebsdemokratie erst organisch gefordert, wenn die soziale Betriebsgliederung unterhalb des Gesamtbetriebes gelöst, und die Erziehung des Arbeiters zum verantwortlichen Mitarbeiter dort bereits erfolgt ist. Gerhard Hildebrand hat in Potthoffs Sammelbuch „Die sozialen Probleme des Betriebes“[1] die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der Betriebsdemokratie ehrlich und nüchtern vom Arbeiterstandpunkt her untersucht und dabei im einzelnen klargelegt, welchen umfassenden und schwierigen Aufgaben der Betriebsrat von vornherein gewachsen sein muß, welche Vorbedingungen also aus der Kraft der Belegschaft erfüllt sein müssen, damit er echtes Organ der Betriebsdemokratie werden kann. Die Schaffung dieser Vorbedingungen liegt auch für Hildebrand in der Richtung der Untergliederung, die angedeutet wurde und auf die noch ausführlich zurückzukommen ist. Die Pfähle auf dem Wege zur Betriesdemokratie müssen um ein beträchtliches Stück zurückgesteckt werden. Dabei soll nicht übersehen werden, daß im Betriebsrat auch bereits ein gesunder Schritt nach vorwärts liegt, insofern in ihm die bisher stumme Arbeit im Betrieb nun selbst zu Wort kommt und das Stadium der nackten Arbeitskraft damit schon verlassen ist. Es ist eine Vorstufe der Verantwortung erreicht, an der Arbeitsform selbst aber ist noch nicht geändert.

[1] Industrieverlag Spaeth u. Linde, Berlin, 1925.

Die Folgerungen, die wir aus dem Versagen der bisherigen, verfrühten betriebsdemokratischen Bestrebungen gezogen haben, bedeuten keineswegs einen Verzicht auf die Arbeit zu diesem Ziele hin. Im Gegenteil! Das Kernproblem gewinnt dadurch nur an Bedeutung. Es wird volkspolitisch brennend vor allem auch im Hinblick darauf, daß die moderne Wirtschaftsweise ein ständiger Herd jener geistigen Narkotisierung ist, die sich fortgesetzt und mit zunehmender Proletarisierung immer stärker in den Volkskörper hinein entlädt und die infolgedessen die soziale Frage des Betriebes zur wahren Existenzfrage des ganzen Volkes erhebt. Ihre Lösung ist nicht nur gefordert als Wiedergutmachung eines dem Proletariat zugefügten Unrechts, sondern auch als Voraussetzung dafür, daß unser entformtes „Volk" kraft einer werdenden Volksordnung überhaupt wieder als Volk auferstehen kann. Auch der organische Aufbau des republikanischen Staatswesens endlich kann sich nicht auf der Grundlage von Millionen atomisierter, mit Rechten von oben ausgestatteter „Staatsbürger" vollziehen, sondern, will er keine kurzfristigen Zweckgebilde schaffen, nur auf tragenden „Ordnungszellen" von unten, in denen die Atomisierung wieder aufgelebt wird.

5. Europäische Wirtschaftskrise und Arbeitsproblem

Wir sind an die betriebspolitische Fragestellung, an die Aufgabe der Betriebs- und Arbeitsordnung von der Frage nach dem Menschen im modernen Erwerbsleben aus herangetreten. Aber auch die schwere Krise der europäischen Wirtschaft drängt auf diese Frage und Aufgabe heute hin. Die an vielen Stellen hervorbrechenden Krankheitssymptome drängen geradezu dem Wirtschaftspolitiker die Erkenntnis auf, daß die kapitalistische Wirtschaft der

Schwierigkeiten des europäischen Wirtschaftslebens mit den von ihrem Geist allein beherrschbaren Methoden nicht mehr Herr wird: nämlich mit Kapitalanhäufung, Markteroberung und Markterweiterung, rationaler Technisierung des Arbeitsprozesses und der Arbeitskräfte. Der Wirtschaftserfolg wird heute — abgesehen von den Nachwirkungen des Weltkriegs — in Frage gestellt durch die Unfähigkeit des den Produktionsprozeß beherrschenden kapitalistischen Erwerbsgeistes, ihre Produktivität durch die Befreiung und Entfaltung der menschlichen Seite der Arbeit zu erhöhen und damit den Produktionsfaktor „Arbeit" zu einer Leistungsfähigkeit zu steigern, an der die Wirtschaft gesunden kann. Solange der Wirtschaft das Problem gestellt war, zunächst einmal die vorindustriellen Arbeitskräfte in einen arbeitsteiligen, technischen Produktionprozeß hineinzuzwingen und einzuüben und auf diese Weise die Produktivität zu erhöhen, konnte der wirtschaftliche Erfolg über das soziale Uebel, das in der Entwürdigung des Arbeiters zur nackten Arbeitskraft lag (ganz zu schweigen von der Lohnfrage), hinwegtäuschen. Als verhängnisvoll auch für die Wirtschaft aber mußte es sich auf die Dauer erweisen, daß das Stadium der Einordnung und Gewöhnung der ersten Arbeitergenerationen an den neuen, arbeitsteiligen, technischen Produktionsprozeß nicht rechtzeitig abgelöst wurde durch ein Stadium, in dem auch die Aufgabe der Erziehung der Arbeiterschaft zur wirtschaftlichen Verantwortung begriffen und ergriffen wurde. Zumal dann, als auch die entfesselte Kraft der führenden Unternehmergeneration sich ausgegeben hatte und der Wirtschaftsaufgabe nicht mehr Herr ward. Die sinngemäße Aufgabe, die dem modernen vergesellschafteten und arbeitsteiligen Produktionsprozeß innewohnt, nämlich von der technisch-organisatorischen Vergesellschaftung zur sozialen Gemeinschafts-

gliederung zu gelangen, wurde nicht gesehen und, wo sie gesehen wurde, bekämpft.

Der Arbeiter begab sich im Arbeitsvertrag seiner Verfügungsgewalt über die Arbeit, er war rechtlich und sozial nur als Arbeitskraft im Betrieb, sein Leben aber lag völlig außerhalb der Fabrik. Die schon früh einsetzenden Koalitionen der Arbeiterschaft, insbesondere die Gewerkschaften, erfaßten ihre Aufgabe von diesem Lebensraum außerhalb der Fabrik aus, d. h. sie erstrebten vor allem eine Erweiterung dieses Lebensraumes auf Kosten des Arbeitsraumes und eine Eroberung des Arbeitsertrages durch zunehmende Beherrschung des Arbeitsmarktes. Alle diese Bestrebungen und Zielsetzungen haben nichts mit den sozialen Aufgaben innerhalb der Wirtschaft zu tun, sondern sind zeitlich notwendige und berechtigte Reaktionen gegen die gesellschaftliche Machtausübung des privaten Kapitals. Diese gesellschaftliche Kapitalsmacht — nicht die wirtschaftliche Kapitalbildung — einzudämmen und zu beseitigen, war die Hauptaufgabe der Gewerkschaftspolitik, war ihr Inhalt im Stadium des Klassenkampfes.

Wir haben als Erfolg dieses Kampfes festgestellt, daß die Gewerkschaften in zunehmendem Maße die Verfügung über die Arbeitskräfte gewannen. Der rechtspolitische Niederschlag dieses Erfolges war das Arbeitsrecht. Für die soziale Produktionsordnung selbst war damit kein entscheidender Schritt getan und der Charakter der Lohnarbeit, die Trennung von „Arbeitsraum und Lebensraum" (Rosenstock) blieb bestehen. Auf die Dauer mußte dieser Zustand zu einem, den Wirtschaftserfolg gefährdenden, Verschleiß des noch immer vorhandenen Fonds an Arbeitstradition in der Arbeiterschaft, des Fonds an Kräften, die die Arbeiterschaft vom Lande oder aus dem Handwerk mitbrachte, führen. Diesen Verschleiß

konnte sich die Wirtschaft ohne Schaden leisten, solange ihr aus der industriellen Reservearmee, und mit ihr aus dem Kraftreservoir des Volkes, immer wieder neue Arbeitskräfte für die verbrauchten zuströmten, solange dieser Menschenverschleiß nicht durch die sozialpolitische Gesetzgebung und durch die gewerkschaftspolitischen Gegenaktionen, endlich durch die Beseitigung des Einzel-Arbeitsvertrages unterbunden war. Es ist festgestellt worden, daß bis 1907 noch zwei Drittel der gelernten Industriearbeiter aus dem Handwerk stammten, also noch mit einer wurzelhaften Arbeitstradition in die Industrie kamen, daß sie auch bis dorthin ihre seelischen und geistigen Kräfte aus vorindustrieller Umwelt bezogen hatten und durch diese Beheimatung ihres Lebens in zwei Umwelten allein leistungsfähig geblieben waren. Diese Quellen sind versiegt: das volle Problem der Arbeitsproduktivität, der „Arbeitsermutigung" (Rosenstock) liegt somit heute der Industrie selbst auf. Dieses Problem aber kann sie mit ihren bisherigen Methoden nicht lösen. Der kapitalistische Erwerbsgeist mit seiner bloß technischen und rechnerischen Schaffensmöglichkeit ist unfähig, das qualitativ-menschliche Problem des Arbeiters, von dem jetzt die Produktivität der Wirtschaft abhängt, auch nur zu sehen. Die Wirtschaft ist in Frage gestellt, wenn nicht der kapitalistische Erwerbsgeist als Triebfeder der modernen Wirtschaft abgelöst wird durch einen Wirtschaftsgeist, der auch die menschliche Seite des arbeitsteiligen Produktionsprozesses zu erfassen und in einer Ordnung auszuprägen vermag. Denn sozialpsychologische und sozialpädagogische Behandlung der Arbeiter genügen nicht.

Die Wirtschaft ist heute auch durch ihre „Außenfront" gefährdet und in Auflösung gebracht, d. h. durch die Auswirkung des kapitalistischen Geistes auf dem

Markt und in der Bedarfssphäre: der Geister, die er dort durch seine Expansion und durch künstliche Entfesselung rief, vermag dieser Wirtschaftsgeist nicht mehr Herr zu werden. Seine, stabile Verhältnisse voraussetzende, Kunst der Marktbeherrschung wird an der zunehmenden Unberechenbarkeit der allgemeinen europäischen Krisenzustände zuschanden. Dieses Problem der Wirtschaft aber wird erst nach der Befriedung der Innenfront zu lösen sein: erst die Entgiftung des Produktionsprozesses, erst die Heilung der Arbeit, vermag jenen sozialen Wirtschaftsgeist zu entbinden, der den kapitalistischen Erwerbsgeist des entfesselten Unternehmertums ablöst und gerade von der Produktion her zu einer allmählichen Gesundung der Wirtschaft auch auf dem Markt, zur Einstellung auch auf die wirklichen Bedürfnisse führt. Somit hängt von der Frage der Betriebsführung und Arbeitsgestaltung die Erfüllungsmöglichkeit der zweiten zentralen Aufgabe ab: des Einbaues der Wirtschaft als eines öffentlich-verantwortlichen Machtbereiches in die werdene Volksordnung.

Wir berühren uns hier mit den Gedanken Walter Rathenaus. Er hat als Wirtschaftspolitiker unermüdlich darauf verwiesen, daß der Bestand der europäischen Wirtschaft, ihre Rentabilität und ihr Wirkungsgrad, zukünftig abhängt von der Ablösung der extensiven und erobernden Wirtschaft, die auf der unbeschränkten Freiheit des einzelnen und auf dem freien Konkurrenzkampf beruhte, durch die intensive und konzentrierende Wirtschaft. Deren Aufgabe aber kann, nach Rathenau, nur gelöst werden durch die Einordnung der Wirtschaft in das Volks- und Völkerganze, das heißt: kraft der Ueberwindung des privategoistischen Erwerbsstrebens durch die volkspolitische Verantwortung der Wirtschaftsführer. Rathenau hat das betriebspolitische Problem nicht in seinem Kern gesehen, aber auf der Linie seiner Gedanken

liegt die Erkenntnis, daß der Intensitätsgrad der Produktion nur durch eine Befreiung der Arbeiter im Betrieb gesteigert werden kann.

Wie unfähig der kapitalistische Geist der Wirtschaft in ihren Trägern geworden ist, um die neuen Gestaltungsaufgaben zu sehen und ihnen gewachsen zu sein, zeigen allenthalben die großen Unternehmungen, die unter ihrem zentralistischen Verwaltungsapparat und an dem Mangel an Persönlichkeitskräften zunehmend schwerfälliger und unrentabler werden. Der Syndikus Heinrich Schäfer hat vor kurzem in einem sehr beachtenswerten Aufsatz der „Frankfurter Zeitung" über „Probleme des Industrieführers" ernst und eindringlich darauf hingewiesen, welche Gefahren der Wirtschaft aus dem rapiden Schwund der wirtschaftlichen Führerautoritäten und der schöpferischen Persönlichkeitskräfte, durch die Zunahme der Schematisierung, Bürokratisierung und Nivellierung erwachsen. Schäfer bezeichnet die Tendenzen der heutigen Wirtschaft als eine Verneinung des Persönlichen und der Persönlichkeit auch in der Führung. Der Formalismus der Werksbürokratie herrsche, eine Verwaltungsmethode, in der zwar jeder Mensch ersetzbar, aber auch der persönliche Wille zur technischen und organisatorischen Neuschöpfung gelähmt sei. Schäfer hat mit seinen Ausführungen bestätigt, daß der kapitalistische Wirtschaftsgeist im jetzigen Stadium die menschlichen Bedingungen der Wirtschaftsleistung nicht mehr zu erfüllen vermag, daß sich der alter Unternehmergeist nicht nur in seinen gestaltenden Kräften ausgegeben, sondern daß er auch seinem g a n z e n W e s e n n a c h den neuen Aufgaben nicht gewachsen ist. In ähnlichem Sinne hat Prof. Friedrich D e s s a u e r aus einer genauen Kenntnis der industriellen Betriebe Deutschlands und Amerikas jüngst u. a. eindringlich auf die Gefahren

hingewiesen, die der Wirtschaft durch den Schwund der Führerpersönlichkeiten drohen.[1]

6. Lösungsversuche des Arbeits- und Betriebsproblems

Der Blick auf die Krise der europäischen Wirtschaft hat ergeben, daß die „Ermutigung der Arbeit",[2] die Erhöhung ihrer Produktivität durch Gestaltung der Lebensarbeit in der Industrie zur Lebensfrage unserer Wirtschaft geworden ist. Aufhebung der nackten Arbeitskraft im verantwortlich Schaffenden, soziale Gestaltung des Arbeitsraumes unter dem Zielgedanken „Entbindung und Steigerung des Verantwortungsgefühls im Wirtschaftsmenschen": darum kreist die Aufgabe. Und sie betrifft nicht die Lohnarbeit allein; auch die Arbeit des Wirtschaftsführers und Technikers ist krank und beginnt unter der Alleinherrschaft des Technisch-Mechanischen und des Kaufmännisch-Rechnerischen geistig und seelisch leerzulaufen.

Dieses Problem ist, soweit es den Arbeiter angeht, bisher am schärfsten gesehen und auch praktisch aufgenommen worden in Frankreich. Es gibt dort seit langem eine um seine Lösung bemühte Bewegung, deren Führer Henri Dubreuil, ein früherer Metallarbeiter, ist. Sein Buch „Das industrielle Gemeinwesen"[3] ist bereits programmatisch für das französische Arbeitsministerium geworden, und der angesehene französische Nationalökonom André Gide hat ein begeistertes Vorwort dazu

[1] Friedr. Dessauer, „Wirtschaftlichkeit der Betriebe und Wege zu ihrer Verbesserung". (Rhein-Mainische Volkszeitung, 31. Dez. 1925)
[2] Der treffende Ausdruck stammt von H. Dubreuil, der in seinem bahnbrechenden Buch „La République industrielle" den ganzen ersten Teil den „Ursachen der Entmutigung der Arbeit" widmet. [3] „La République industrielle", Paris, Bibliothèque d'éducation, Rue de Cluny 191.

geschrieben. Die in diesem Buche gegebene Lösung, die sogenannte Werkstatt-Kommandite (commandite d'atelier), ist bereits an mehreren Stellen durchgeführt und durchgeprobt, so vor allem in der Pariser Nationaldruckerei.

In Deutschland ist, unabhängig von Dubreuil und zunächst ohne Kenntnis dieser französischen Bewegung, Eugen Rosenstock zu denselben Ergebnissen und praktischen Vorschlägen in seinem Buche „Werkstatt-Aussiedlung, Untersuchungen über den Lebensraum des Industriearbeiters“[1] gelangt. Er hat auch das Problem des Unternehmers in aller Schärfe gesehen und in seine Lösungsvorschläge mit einbezogen.[2] Auf Grund der inzwischen erfolgten Fühlungnahme mit den gleichgerichteten Bewegungen in Frankreich und in der Schweiz kündigt Rosenstock soeben eine neue Schrift, „Lebensarbeit in der Industrie“[3] an.

Bei der Werkstatt-Kommandite Dubreuils und seiner Bewegung handelt es sich um die Arbeitsgestaltung für bestimmte Arbeitswerkstätten, um die Inangriffnahme einer Aufgabe, die das Ergebnis der Gewerkschaftsbewegung und des Arbeitsrechts voraussetzt und dort einsetzt, wo beide an den Grenzen ihrer Wirkungsmöglichkeit angelangt sind. Es handelt sich also nicht mehr um das durch Berufsorganisation und Tarifvertrag errungene Minimalrecht für alle. Da die Werkstatt-Kommandite die besondere Gestaltung des Betriebes betrifft, erhebt sie sich über die Arbeitermasse: sie setzt sich damit natürlicherweise dem Vorwurf aus, sie durchbreche die Front der Arbeitersolidarität. Der Gegnerschaft der Arbeitermassenbewegung entspricht

[1] Springer, Berlin, 1922. [2] In seiner Schrift „Industrievolk“, Carolus-Verlag, Frankfurt a. M., 1924. [3] Springer, Berlin, 1926. Im Auszug vorabgedruckt im Reichsarbeitsblatt. Jahrgang 1925.

auf der anderen Seite die der zentralistischen Werksbürokratie.

Die Erfassung und Herausgestaltung der benannten und verantwortlich gegliederten Gruppe, die persönliches Leben hat, ist also der Inhalt der Werkstatt-Kommandite. Dies aber geschieht und soll geschehen innerhalb des bleibenden Rahmens der modernen Arbeitsmaschinerie: unter Aufrechterhaltung des kunstvollen Arbeitsprozesses der Industrie und seiner Zwangsordnung der Dinge. In diesem Rahmen aber muß die Arbeit gesellschaftliche Mitarbeit werden. Dies geschieht in der Weise, daß die Machtbereiche innerhalb des einheitlich bleibenden Unternehmens gegliedert werden: „Die Kommandogewalt innerhalb des Betriebs zieht sich aus allen Bereichen zurück, in denen Teilkommandos zur Abspaltung herangereift sind" (Rosenstock). Die Diktatur des Unternehmertums über den Arbeitsprozeß einschließlich der Arbeitskräfte, ohne die wohl das Werk der Industrialisierung nicht möglich gewesen wäre, weicht der Ausbildung sozialer Machtabspaltung und Gliederung, also einem zweiten Stadium der Wirtschaftsordnung, ohne das der Aufbau der Wirtschaft keinen Bestand mehr hat. Das unterste Glied dieses Produktionsprozesses ist die Werkstatt und ihre Belegschaft und ihr gibt die Kommandite Selbstverwaltung. Der von der Werkstatt zu beanspruchende Lohn wird genossenschaftlich verdient und nach eigenem Recht verteilt. Die Anordnung der Arbeit in der Werkstatt ist ihre eigene Sache, der einzelne Arbeiter ist Mitarbeiter dieser Werkstatt, nicht des Gesamtbetriebes: in den Gesamtbetrieb (république industrielle) gehört die Werkstatt als selbständiges Glied, nicht der einzelne

Arbeiter.[1] Dubreuil trennt diese Werkstattverfassung scharf ab gegenüber den sogenannten Produktivgenossenschaften (coopérative de production). Die Frage nach dem Besitz des Betriebes, nach dem Mitbesitz des Arbeiters weist er, als willkürlich der Ordnung der Landwirtschaft entlehnt, zurück und stellt das entsprechende Problem für die Industrie folgendermaßen: „Wenn es richtig ist, daß die Industrie ebenso wie der Boden zu zergliedern wäre, um zu größter Stabilität zu gelangen, und um die Betriebsangehörigen mit dem Eifer des Bauern arbeiten zu machen, so muß es etwas Geistigeres als der Besitz sein, das die Gliederung erfährt, nämlich die Verantwortlichkeit, von der einem jeden, er stehe hoch oder niedrig im Arbeitsprozeß, entsprechend seinen Fähigkeiten, ein Teil auferlegt wird."

Auch Eugen Rosenstock hat dieselbe Lösung vorgeschlagen: die Dekonzentration des Betriebes durch „Aussiedelung" von genossenschaftlichen Werkstätten mit Selbstverwaltung und Selbstverantwortung für ihre besondere Aufgabe innerhalb der Gesamtproduktion. Der Ausdruck „Werkstatt-Aussiedelung" bedeutet dabei keineswegs eine technische Dezentralisation. Der Ausdruck soll vielmehr nur einen Grenzwert angeben. bis zu dem im äußersten Fall eine Betriebsgliederung mit Machtabspaltung auch räumlich führen kann. Entscheidend ist für Rosenstock das Eigenleben der Werkstatt und die Machtabspaltung, mag sich dieser Prozeß nun innerhalb einer engen Fabrik oder einer dezentralisierten Unternehmung vollziehen.

Rosenstock betont nun besonders auch die Bedeutung einer solchen Lösung für den Lebenslauf des Arbei-

[1] Die Analogie zu dem gesunden Kern des Sowjetgedankens auf staatlichem Gebiet ist deutlich.

ters. Dieser würde in dem so geordneten Arbeitsprozeß wieder gegliedert werden und eine menschliche Kurve erhalten. Während heute die Kurve des Arbeiterlebens vom 50. Jahr an steil abfällt, der 20jährige Sohn also z. B. neben dem Vater in der Fabrik denselben, ja vielleicht höheren Lohn erhält, das Lebensstadium des älteren Arbeiters somit keinen eigenen Sinn hat, würde die Werkstattgliederung ermöglichen, daß der bekannte und bekanntgewordene ältere Arbeiter, zur Verantwortung gereift, in die Uebernahme von Pflichten und in die Ausübung von Rechten einträte. Der ältere, derartig eingelebte Arbeiter erst würde also in die Selbstverwaltung der Werkstatt einrücken, während der zentralisierte Teil der Fabrik den jüngeren Nachwuchs aufnehmen könnte, Tummelplatz der frischen Kräfte bliebe.

Einen verheißungsvollen Ausblick gibt Rosenstock auch auf die Erbfolge im Arbeitsleben. Es wäre durch die Arbeitskommandite möglich, dem Arbeiter ein vererbbares „Eigentum" in der Gestalt der Arbeitsstelle zu schaffen. Seine Arbeit schlüge sich also in der Form des Arbeitseigentums nieder, im Betriebsstellenanteil. Das wäre eine der Industrie entsprechende Form, in der sich Eigentum an der Betriebseinheit abspalten könnte, ohne in die bürgerliche Eigentumsordnung zurückzufallen.

Wie viel praktische Schwierigkeiten auch gegen die Rosenstockschen Vorschläge ins Feld geführt werden: Es gibt in unsrer geschichtlichen Situation keinen anderen Weg, um den Wert der Arbeit, den Wert der benannten und verantwortlichen Arbeit, zurückzugewinnen aus dem Zustand ihrer Verwässerung durch Nivellierung, Anonymität und mechanische Auflösung in Quantitätsleistungen. Wir wenigstens sehen keinen anderen Weg, um die Frage nach dem Menschen im modernen Erwerbsleben zu lösen. Eine

breite Umwälzung, eine Lösung für die Masse ist dies freilich nicht, dafür eine f u n d a m e n t a l e Neuordnung, die, wie alle fruchtbaren Ordnungen, die auf Dauer angelegt sind, aus Z e l l e n wachsen muß und ihre Zeit braucht.

Die Lösung der betriebspolitischen Aufgabe ist nun aber an die Bedingung geknüpft, daß die Wirtschaft selber in ein Gleichgewichtsstadium eintritt und sich fester einbaut. Erst auf der Grundlage einer gewissen Festigung der Wirtschaft können sich Dauerformen des Betriebes, kann sich eine Betriebs v e r f a s s u n g herausbilden. Die Konsolidierung der großen Konzerne durch Zusammenschluß und Aufbau der vertikalen Trusts zu gewaltigen Industrieherrschaften (ein Vorgang, der sich zur Zeit auch in Deutschland vollzieht; der deutsche Anilinkonzern ist jetzt der größte Kontinentaltrust), mag auf diesem Weg liegen. In den aufkommenden großen Industrieherrschaften wird die Stabilisierung der sozialen Verhältnisse, die soziale Ruhe im Innern, wie die Beseitigung der zunehmenden Unproduktivität des Betriebszentralismus zu einer wirtschaftlichen Kardinalfrage. Es hängt dann freilich alles davon ab, daß diese Krisenerscheinungen richtig erkannt und die echte Lösung entdeckt und gewollt wird. Dazu gehört vor allem, daß den Unternehmern selbst die Erkenntnis aufgeht, daß ihre Führerstellung und ihre Leistungsfähigkeit nur durch eine soziale Ordnung des Betriebes, an der sie als Mitträger und Glieder mitwirken, zu retten ist. Die Rettung der Führung, der Verantwortung, des Vertrauens und der Autorität: Lebensfrage für die Produktion, Lebensfrage aber auch für die Ermöglichung der sozialen Arbeitsordnung, hängt ganz davon ab, daß der Unternehmer selbst die soziale Schlacht zwischen privater wirtschaftlicher Vermögensmacht und titanischen Ichmenschen auf der einen Seite und öffentlich verant-

wortlicher Regierungsmacht auf der anderen Seite zugunsten der letzteren durchkämpft. Das heißt aber für den Unternehmer: institutionell in sich den Geist des gesellschaftlichen Kapitalismus bannen und überwinden.

Nur durch diese geistige innere Wandlung und vor allem in der aktiven Teilnahme an der betriebspolitischen Aufgabe vermag das Unternehmertum dem Massenbegehren der außerhalb des Betriebes koalierten Arbeitsfront nach Eroberung der wirtschaftlichen Macht wirksam zu begegnen und der Aufrichtung einer Wirtschaftsdemokratie nach dem Muster der liberalen politischen Demokratie vorzubeugen. Vorbeugen aber heißt hier, die echte volkspolitische Lösung finden.

Die Gefahr ist groß, daß die Ueberwindung des Kapitalismus im Zentrum, im Unternehmertum selbst, nicht erfolgt; daß der Kampf zwischen Kapital und Arbeit auf der Klassen-Ebene weitergeht mit wechselndem Terraingewinn auf beiden Seiten und vorübergehenden „Friedensschlüssen", d. h. Ausgleichszuständen. Dann aber steigt die noch größere Gefahr am Horizont auf, auf die gelegentlich schon hingewiesen wurde: nämlich eines kapitalistischen Wirtschaftsimperialismus, der, ermöglicht durch den Interessenausgleich von Lohnarbeit und Kapital, das Volksleben vollends dem ökonomischen Zweckdenken unterwirft und die Völker Europas, vielleicht unter der Maske eines Imperialismus der Wohlfahrt, ins organisierte Chaos führt.

KATHOLISCHE SCHULPOLITIK UND CHRISTLICHE ZEITAUFGABE

Der Kampf um die katholische Bekenntnischule oder auch um die christliche Simultanschule wird von den Katholiken nach außen, dem politischen Gemeinwesen gegenüber, fast allgemein von zwei bestimmten politischen Positionen aus geführt. Hinter diesen stehen dann als die eigentlichen Triebkräfte die religiösen oder konfessionellen. Die zwei politischen Positionen der landläufigen katholischen Schulpolitik sind nun: 1. Die liberal-bürgerlichen Grundrechte. Sie garantieren die Freiheiten vom Staat in Sachen des Gewissens und der Ueberzeugung, Freiheit und Schutz der Religionsübung, freie Erziehungsberechtigung der Eltern usw. 2. Die vom Staatskirchentum des Mittelalters und vom späteren protestantischen Landeskirchentum übriggebliebene besondere Vorzugsstellung wie der protestantischen Landeskirche so auch der katholischen Kirche: als Körperschaft des öffentlichen Rechts, die ihre öffentlich-rechtliche Gewalt gerade auch im Hinblick auf die Schule zu behaupten, gegebenenfalls zu erweitern strebt. Diese Tendenz geht also auf Restauration der Vorkriegszustände, als der Staat seinem staatlichen Schul- und Bildungswesen die christliche Religion zu Grund legte und dann der Kirche auch seine Macht zur Durchführung ihrer kirchlichen Bindungen zur Verfügung stellte (erst seit 1873 konnte in Preußen ein Austritt aus der Kirche erfolgen, in den anderen Ländern noch später). Im Konkordat zwischen Bayern und dem Hl. Stuhl ist gerade dieser Gesichtspunkt, in Anlehnung an die Vorstellung

vom „Bund von Thron und Altar" für die Regelung der Schulfrage mitbestimmend gewesen.[1]

Ohne uns auf die Frage einzulassen, welches dieser bürgerlichen und politischen Rechtsmittel aus der Vergangenheit in der jetzigen geschichtlichen Situation noch innere Berechtigung hat — die formale schert uns nicht —, wollen wir auf die dahinter wirkenden eigentlichen kirchlich-religiösen Triebkräfte zurückgehen und sie ins Auge fassen. Wir werfen die Frage auf: Welche spezifischen Gründe werden von der Kirche und den Katholiken heute für die Notwendigkeit der Bekenntnisschule geltend gemacht? Sind diese Gründe 1. von der eigentümlichen Aufgabe des Schulwesens des Volkes aus, 2. vom Eigenleben der Kirche aus überhaupt zu rechtfertigen? Und wenn dies „an sich" der Fall ist, stehen diesen Gründen nicht 3. geschichtlich gebotene Forderungen unserer Zeitlage entgegen, die auch die Kirche zuinnerst angehen? Forderungen, die die Kirche, in Uebereinstimmung mit ihrer echten Sendung, heute zu einer andern Form ihres Wirkens in die Welt hinein aufrufen als es die bisherige war, auf die auch die Bekenntnisschule zurückgeht?

Ich weiß, diese Fragen aufzuwerfen gilt schon, wenigstens bei allen denen, die entweder rein gefühlsmäßig-unkritisch die Tagespolitik mitmachen oder sich noch immer in der gegenreformatorischen oder kulturkämpferischen Abwehrstellung halten, als „Verrat an der katholischen Sache." Aber meine Liebe zur Kirche ist stärker als die Rücksicht auf die öffentliche Meinung und deshalb drängt es mich zur kritischen Besinnung auf die innere Haltbarkeit der schulpolitischen Front, die von den Katholiken eingenommen wird.

[1] Vergl. dazu den Aufsatz „Lehren des bayrischen Konkordats" in diesem Buch. (Seite 46 ff.)

II

Wie auf den anderen Lebensgebieten begegnen sich für den Katholiken auch im Schul- und Unterrichtswesen die beiden Reiche Kirche und Welt, Uebernatur und Schöpfung, nur eben in besonderer Weise. Diese Begegnung stellt sich ihm, als dem Glied beider Reiche, heute in der Aufgabe dar, die öffentliche Schule erstlich aus den Ordnungen und Notwendigkeiten des Volkslebens, des geschichtlichen Gemeinwesens, zu gestalten, aber der Wirkenskraft der Kirche zur Lösung dieser Aufgabe Raum zu gewähren. Die Aufgabe der Schule ist also von den Katholiken aus der Totalität ihrer Wirklichkeit, aus der Zuordnung von Kirche und Welt zu lösen.

Mit dieser grundsätzlichen Feststellung ist der gemeinkatholische Ausgangspunkt bezeichnet und anerkannt. Folgt aber nun auch ohne weiteres die Notwendigkeit der Bekenntnisschule daraus? Prüfen wir zunächst die Gründe, die im Kampf für die Bekenntnisschule heute geltend gemacht werden, und sehen wir zu, wie sie mit unserem Ausgangspunkt zusammenhängen. Diese Gründe scheiden sich deutlich in zwei Gruppen:

1. Die einen sind kirchenpolitischer Art. Sie gehen nicht von der spezifischen Aufgabe der Schule aus, sondern von dem Anspruch des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes, dem Religionsunterricht und der kirchlich beglaubigten Sittenlehre in der Erziehung und Unterweisung der katholischen Jugend ihren Raum zu sichern. Darüber hinaus soll dann auch der „Gefahr der Verwirrung" (periculum perversionis), die in den gemischten oder neutralen Schulen trotz des katholischen Religionsunterrichts den katholischen Schülern drohe, vorgebeugt werden: entweder durch gesetzliche Konfessionalisierung des gesamten Unterrichts oder durch gesetzlich gewähr-

leistete Kautelen in den nichtkonfessionellen Schulen. Diese kirchenpolitischen Forderungen, zu deren Erfüllung und Sicherung die katholische Bekenntnisschule erstrebt wird, haben ihren kirchengesetzlichen Rückhalt im Codex juris canonici, Can. 1372—75.

Es dürfte ohne weiteres klar sein, daß mit diesen Forderungen über den eigentlichen Aufgabenkreis der Schule als irdische Institution nichts gesagt ist. Die Schule soll aus seelsorgerischen Gründen dem kirchlichen Einfluß gewonnen werden: um der kirchlichen Unterweisung und der religiösen Uebung einen möglichst umfassenden, gesetzlich garantierten Spielraum zu sichern. Ueber die Förderung, die etwa dadurch die eigentliche Aufgabe der Schule erfährt, ist denn auch in den betreffenden Canones des kirchlichen Gesetzbuches nichts ausgesagt. D. h. aber: die Schule ist hier nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer irdischen Bestimmung, also nicht schulpolitisch, sondern ausschließlich unter spezifisch kirchlichen Gesichtspunkten gesehen.

Es wird somit zu fragen sein, ob diese kirchenpolitischen, seelsorgerischen Gründe die Ansprüche auf die Schule rechtfertigen, ob also die Eigenständigkeit der Schule ihnen gegebenenfalls auch geopfert werden muß, oder ob diesen kirchlichen Notwendigkeiten nicht auch in anderer, vielleicht dem kirchlichen Leben gemäßerer Form entsprochen werden kann.

2. Die zweite Gruppe von Gründen für die katholische Bekenntnisschule — insbesondere in der Denkschrift der deutschen Bischöfe aus dem Jahre 1921 prägnant formuliert — ist schulpolitischer Art. Sie gehen aus von der eigenständigen Aufgabe der Schule als einer weltlichen Institution und beleuchten die zentrale Bedeutung der katholischen Religion für die Lösung der

Bildungsaufgabe dieser Schule: die Bedeutung einer Durchdringung von „Religion und Leben“ für die Erfüllung irdischer Aufgaben. Diese Gründe gipfeln also in dem Argument: katholische Religion erhebe gemäß ihrer heilsgeschichtlichen Zuordnung zum irdischen Dasein den Anspruch, das ganze irdische Leben zu durchdringen, und deshalb könne dem Katholiken nur eine Schulbildung Genüge tun, die getragen und gespeist ist von den Kräften katholischen Christentums.

Dieses Argument trifft ins Zentrum der Bildungsaufgabe. Denn wir glauben nicht fehl zu gehen, wenn wir hier die Forderung nach katholischen Bekenntnisschulen nicht sowohl in dem Bedürfnis nach einem katholischen Ghetto begründet finden als vielmehr um des Dienstes an der Erde willen erhoben sehen: damit die Aufgabe der Schule für das Volkstum, für das irdische Miteinanderleben der Menschen umfassender und gesünder gelöst werden könne. Auch die so begründete Forderung nach der Bekenntnisschule bedarf ihrer Rechtfertigung: einmal der politischen Gemeinschaft, der „Welt“ gegenüber durch den tatsächlichen Erweis, daß katholische Religion befreiende Kraft für die eigentümliche Aufgabe der Schule auswirkt; dann aber auch vor dem Gewissen der Kirche selbst durch die errungene Gewißheit, daß diese befreiende Durchdringung der Schulbildung nicht anders denn durch die Aussonderung besonderer Bekenntnisschulen aus dem Volk erfolgen könne und daß somit diese Absonderung letztlich eine gebotene Form des Liebeswirkens der Kirche für das betreffende Volk sei.

Die nachfolgende Prüfung der aufgeführten Gründe für die katholische Bekenntnisschule ist einzig getragen

von dem Bewußtsein, als Glied der Kirche mitverantwortlich zu sein für ihr Wirken in die Welt hinein, mitverantwortlich aber auch für das eigenständige Leben unsres irdischen Wirkraumes.

III

Die spezifisch religiöse Unterweisung, die Aufgabe des Religionsunterichts ist, ist ebenso wie die Pflege und Uebung des religiösen Lebens, des sakramentalen, kultischen und Gebetslebens eine innerkirchliche Angelegenheit. Als solche ist sie in ihrer Wirkform Sache der kirchlichen Gemeinde, der Orts-Ekklesia, und hat mit dem Aufgabenbereich der Schule zunächst nichts zu tun. Die Aufgabe der öffentlichen Schule ist nämlich: den jugendlichen Menschen in das Leben des „Volkes", in seine geistigen und leiblichen Ordnungen einzuführen, ihn durch sie zu bilden und für das zukünftige tätige Mitwirken die seelischen und geistigen Grundlagen zu schaffen. Bildung des jugendlichen Menschen durch den lebendigen Bestand und für die Aufgaben des Volkslebens, als einer geschichtlich besonderen Form des menschlichen Miteinanderlebens überhaupt: diese zentrale Aufgabe der Schule aber ist die gleiche für alle Schichten des Volkes, für Katholiken und Nichtkatholiken. Auch in den sittlichen Aufgaben besteht kein Unterschied, da alle Ordnungen menschlichen Zusammenlebens ihrer gesunden Natur und Struktur nach sittliche Ordnungen sind und ihre Begründung und Verwirklichung kraft des gemeinmenschlichen Gewissens allen Menschen gleicher Weise aufgegeben ist. Der landläufige Sprachgebrauch eines „christlichen Sittengebotes" übersieht geflissentlich, daß darunter nur das

von der Kirche bestätigte „natürliche Sittengesetz“ samt einem Grundbestand des jüdischen Gesetzes (wozu auch das Gebot der Nächstenliebe gehört) zu verstehen ist. Wir haben dies an andern Stellen dieses Buches näher begründet. In dieser Hinsicht braucht den Christen nichts von dem Nichtchristen zu trennen, kann auch der Katholik gerade durch rückhaltlose Begegnung mit den Nichtkatholiken zu einer Verständigung und Gemeinsamkeit gelangen.

Hüten wir uns, Grenzen und Besonderheiten zu setzen, wo sie nicht wirklich geboten und aus der Natur der Dinge gerechtfertigt sind! Absonderung ist für den Katholiken, gerade weil und wenn er aus den Kräften der Kirche lebt, die Sünde.

Aufgabenkreis, Inhalt und Ziel der öffentlichen Schulen des Volkes oder besser, — weil unserer geschichtlichen Situation entsprechender — der „Schule der Volkschaft“ (Weismantel) entwächst primär dem Bereich des geschöpflichen menschlichen Lebens. Innerhalb dieses Aufgabenkreises ist zunächst keine Stelle zu finden, die die Aussonderung einer besonderen katholischen oder christlichen Schule rechtfertigte. Religionsunterricht aber und Uebung religiösen Lebens, um deren praktischen Durchführung willen der Anspruch auf die Schule erhoben wird, sind eben doch Aufgaben des innerkirchlichen Lebens, und als solche sind sie erstlich und wesentlich dem spezifisch kirchlichen Leben aufgegeben, dem Leben der kirchlich-sakralen Gemeinde. Es mag nun freilich dem oberflächlichen Blick so scheinen, als ob mit der Rückverweisung des Religionsunterrichts und der religiösen Uebung in den Innenbereich der Kirche eben diese ihres Einflusses auf das öffentliche Leben beraubt und der Grundsatz „Religion

ist Privatsache" aufgestellt werden sollte. Das ist aber keineswegs der Fall. Wir sehen nur in der Ausbreitung innerkirchlicher Lebensformen in das Säkulare hinein und ihre gesetzliche Verankerung darin Reste der besonderen mittelalterlichen Durchdringung von Kirche und Staat, die unhaltbar, weil geschichtlich erledigt sind. Wir verweisen diese letzten Positionen einer geschichtlich vergangenen Durchdringungsepoche gerade deshalb in ihren innerkirchlichen Lebensraum zurück, um damit der Vorbereitung einer neuen, heute geschichtlich berufenen Wirkform der Kirche in das irdische, auch öffentliche, Leben hinein zu dienen. Und im übrigen ist das spezifisch kirchliche Leben doch auch öffentliches Leben, nur anderer, nämlich übernatürlicher Art und keine „Privatsache".

Religionsunterricht und religöse Uebung erfließen notwendig aus dem Kern der Kirche; aber der Anspruch, um ihretwillen die Schule des Volkes als Bekenntnischule rechtlich unter den spezifischen Einfluß der Kirche zu stellen: dieser Anspruch stammt als traditioneller Nachhall aus den Zuständen einer vergangenen Geschichtsepoche. Er kommt aus einer Zeit, in der die Kirche auch als öffentlich-rechtliche Körperschaft im weltlichen Sinne neben dem Staat und im Staat einen Platz hatte, das weltliche Schwert dem geistlichen diente und die Kirche zur Durchführung ihrer kirchlichen Aufgaben und ihrer Disziplin sich des weltlichen Armes bediente.

Es ist freilich möglich, daß Katholiken in der mittelalterlichen Art der Verflößung und Ausbreitung einer innerkirchlichen Lebensform ins öffentliche Volksleben nicht mehr die zeitberufene Wirkform der Kirche in die Welt anerkennen können, aber trotzdem, und zwar um der spezifisch religiösen Er-

ziehung willen, die Bekenntnisschule fordern. Der Anspruch auf katholische Lehrerbildungsanstalten z. B. wird heute intra muros damit begründet, daß nur durch sie dem Religionsunterricht und religiösen Einfluß der Spielraum zu schaffen sei, der die Bedingungen für den künftigen Religionslehrer erfüllen ließe. Die Vertreter dieser Auffassung sollten sich dann nur auch darüber klar sein, daß ihnen damit die Schule letztlich Mittel zum Zwecke des spezifisch religiösen Lebens wird und daß sie Kirchenpolitik mit weltlichen Mitteln, aber keine eigentliche Schulpolitik treiben. Es geht ihnen ja, auf den Kern gesehen, um die Verbreiterung und Intensivierung des kirchlichen Gemeindelebens, des Gottesdienstes und der kirchlichen Christenlehre mit Hilfe der rechtlichen und politischen Macht über die Schule. Es ist gewiß nicht unkatholisch, ja entspricht nach unserer Ueberzeugung der Erneuerungstendenz innerhalb der Kirche, wenn dem genannten Standpunkt entgegengehalten wird: die Kirche müsse durch ihre geistliche Kraft und Gewalt das spezifisch religiöse Leben ihrer Glieder — nämlich das geistliche Leben — innerhalb der Kirche ganz erfassen und in Gottesdienst, Uebung und Lehre entfalten und steigern können. Es ist hier schließlich Sache des Glaubens bezw. Unglaubens, ob man auf die innere, geistliche Kraft der Kirche vertraut, — wenn auch der quantitative Erfolg zunächst geringer wird, — oder ob man dieses Vertrauen nicht hat und dann um die polilitische Verfügungsgewalt über weltliche Institutionen für geistliche Zwecke glaubt kämpfen zu müssen.

Wir vermögen keinesfalls einzusehen, mit welchem Recht in der hier entwickelten Kampfposition der katholischen Schulpolitik eine Einheitsfront der Katholiken gefordert werden kann. Aus dem Kern der Kirche ist diese Forderung nicht zu erschließen. Der Standpunkt des

kirchlichen Amtes, das wünscht (nicht befiehlt!), daß die Katholiken katholische Schulen besuchen und gründen, ist wesentlich — gemäß seinem Auftrag — aus der Verantwortung für das Seelenheil der Gläubigen begründet. Die Katholiken aber tragen auch die Verantwortung für das öffentliche Leben in allen seinen Formen mit und müssen sich in irdischen Situationen kraft eigenen Gewissens entscheiden, in denen die Entscheidungsmöglichkeit der Kirche nicht mehr hineinragt, aber eben die Entscheidungsnotwendigkeit ihrer Glieder.

Auf den Geist und nicht auf den Buchstaben gesehen, gehen auch die bindenden Weisungen des kirchlichen Gesetzbuches nur auf die Sicherstellung des Religionsunterrichts und der religiösen und sittlichen Erziehung; als Modus dieser Sicherstellung ist darin die „Katholische Schule" bezeichnet, aber auch anderen Möglichkeiten der Weg ausdrücklich offen gelassen.

IV

Von ganz anderer Art und Bedeutung als die genannten kirchenpolitischen Gründe ist das schulpolitische Argument für die katholische Bekenntnisschule: katholisches Christentum beanspruche, das ganze Leben des Menschen, auch die menschlichen Sozialbildungen, zu erfassen und zu durchdringen, vor allem auch die Erziehung und Bildung der Jugend. Es geht hier — und erst hier — um das christliche Zentralproblem: die Wiederverbindung und Wechselwirkung der — gefallenen — Schöpfung mit dem zweiten Reich der Wirklichkeit, dem übernatürlichen Leben des Glaubens. Durch die Erschließung der innerkirchlichen Kräfte in das geschöpflich irdische Leben des Menschen hinein, werden, so lehrt und bezeugt die Kirche, im natürlichen

Leben die Kräfte der Gesundung und Heilung freigesetzt, wird die Schöpfung in sich erneuert. Das natürliche Leben erfährt zwar keine substantielle Veränderung, aber es wird „aus dem Glauben", aus den übernatürlichen Kräften der Erlösung aufgelebt. Es ist also dasselbe natürliche, dasselbe vom Abfall und der Sünde durchwirkte und bedrohte Leben, das der Katholik mit jedem anderen Menschen, mit jedem Volksgenossen teilt. Und ebenso wohnt ihm mit allen Menschen die unverlierbare Bestimmung inne, die „Erde" zu ihrer rechten, zu ihrer ursprünglichen Ordnung hinzuleben. Diese Lebensordnung der Erde ist aber und bleibt ihrer Art nach geschöpfliche Ordnung: verderbte Schöpfung, kraft des Christentums sich erneuernde Schöpfung. Kirche und Christentum erzeugen nicht aus sich besondere Ordnungen der Schöpfung, die dieser nicht schon innewohnten, sie vermehren die Schöpfung nicht um solche. Es gibt daher, recht verstanden, keinen christlichen Staat, keine christliche Gesellschaft, keine christliche Politik usw., und so auch keine christliche Schule (wenn darunter nicht die innerkirchliche Unterweisung und Lehre, im besondern die theologische Bildung verstanden werden soll). Auch die Vergangenheit hatte nur scheinbar die christliche Schule, insofern die Schule in eigenartiger Kreuzung mit dem in die Welt verflößten und von ihr „säkularisierten" innerkirchlichen Leben existierte. Die Schule war christianisiert, nicht christlich. Aber Christentum und Kirche bewähren sich an der Schöpfung als befreiende Mächte, wo immer das irdische Leben aus dem christlichen Glauben, wo es kraft der Kirche gelebt wird.

Es geht also um die Aufgabe, die Möglichkeit zu schaffen, daß die Macht des katholischen Glaubens sich

in die Welt hinein darleben, in der befreiten Sicht und Verwirklichung der jeweils geschichtlich gebotenen Ordnung der Schöpfung, des persönlichen und sozialen Lebens, sich bewähren könne. Von hier aus kann gegebenenfalls der Anspruch auf katholische Bekenntnischulen Sinn und Rechtfertigung erhalten. Dann nämlich, wenn der Dienst der Kirche an der Schule, wenn der ihrer Sendung gemäße Durchdringungs- und Befreiungsvorgang in den — nun sagen wir einmal — „weltlichen Schulen" gefährdet oder abgebunden ist. Dann gewinnt die politische Erstrebung der Bekenntnisschule auch innere Berechtigung: von der Sendung der Kirche und von der Aufgabe der Schule aus. Ob dieser Fall zutrifft, ist aus der geschichtlichen Situation heraus immer von neuem zu entscheiden: eine selbstverständliche, eine generelle Entscheidung gibt es auch bei Zugrundelegung der hier entwickelten Rechtfertigungsgründe nicht.

Aber auch wenn die Bekenntnisschule wirklich geboten ist, bleibt ihre Bildungsaufgabe wesentlich dieselbe wie die der andern Schulen: nur daß ihr eben im Ganzen aufgegeben ist, diese Bildungs- und Erziehungaufgabe aus einem umfassenderen Wirklichkeitszusammenhang heraus aufzunehmen, aus dem nämlich, der die Reiche des Glaubens und des Gesetzes, die Reiche der Kirche und der Welt umfaßt. Neben der spezifisch innerkirchlichen Eigenständigkeit in sakralem Leben und religiöser Lehre, gibt es also nicht noch eine besondere katholische Bildung, Weltanschauung, Wissenschaft, Politik, Kunst usw., die den Inhalt besonderer katholischer Schultypen ausmachen könnten, sondern alle diese Ordnungen und Aufgaben gehören dem natürlich-menschlichen, eben dem geschöpflichen Reich an. Und das

„Katholische“ bewährt sich nur so an und in diesem Reich, daß dessen Ordnungen, Kräfte und Aufgaben aus dem Glauben, in K r a f t der Kirche gesünder, wirklicher, umfassender, lebendiger gesehen und getan werden. Dazu mag dann noch ein Schatz von Erfahrungen und Einsichten kommen, die in der Kirche oder im katholischen Volk als Erbe früherer Durchdringungsepochen, als Erbe ihrer Geschichte aufbewahrt sind. S p e z i f i s c h k a t h o l i s c h ist dieser Bestand kulturellen Erbguts aber nicht.

Was aber darüber hinaus landläufig als katholisches Element in den Unterricht hineinverwirkt wird, ist — vom Eigenleben der Schule aus gesehen — Zutat „von außen“ her, Durchsetzung mit religiösen Gemüts- oder Anschauungswerten, die aus dem spezifisch kirchlichen Leben übertragen werden, Verflößung des Religionsunterrichts in Partikelchen in den weltlichen Unterricht hinein usw. In allen diesen Fällen handelt es sich entweder um harmonisierende V e r q u i c k u n g von „Religion und Leben“, „Kirche und Welt“, wie weithin im Mittelalter, oder um Erweiterung des Religionsunterrichts und der religiösen Uebungen a n l ä ß l i c h der Schule. Dies ist etwas anderes als die Befreiung des Lebens, die Verwirklichung seiner ursprünglichen Ordnung k r a f t des Glauben. Ueber den Wert d i e s e r Art Katholisierung der Schule läßt sich streiten: eine g r u n d s ä t z l i c h e Sache ist sie nicht.

Jüngst hat nun der frühere badische Unterrichtsminister W. H e l l p a c h in einem grundsätzlichen Aufsatz über die christliche Simultanschule[1] diesen Schultyp wegen der Unersetzlichkeit der „christlichen Kulturmacht“ neben den beiden andern, Volkstum und Humanität,

[1] Frankfurter Zeitung No. 946 vom 20. Dez. 1925.

gefordert. So wichtig es ist, daß hier die Bedeutung des Christentums für die Lösung der Bildungsaufgabe der Schule mit großem Verständnis anerkannt wird, bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch, daß es dabei vorwiegend um die pädagogische Fruchtbarmachung eines Katholiken und Protestanten gemeinsamen Fonds „christlicher Lebenswerte" aus dem geschichtlichen Erbbestande geht. Insofern ist Hellpachs Rechtfertigungsversuch rückwärts orientiert, vor allem aber erinnert er an das vergangene „Kulturchristentum". Aber die von ihm umrissene christliche Simultanschule hat doch auch eine vorwärtsweisende Seite. Sie trägt nämlich den beiden Möglichkeiten Rechnung: der Begegnung der verschiedenen Bekenntnisse in der einen Schule des Volkes und der unmittelbaren Auswirkung der christlichen Seelenkräfte in dem gesamten Unterricht; und zwar ohne die bisher übliche Neutralisierung, vielmehr durch Verständigung im Kernhaften.

Anders können auch wir nicht die katholische Schule, wenn sie geschichtlich geboten ist, rechtfertigen: als Schule des Volkes und für das Volk darf sie auch von der Kirche her zunächst nicht um des religiösen Bekenntnisses der Katholiken und um innerkirchlich-religiöser Zwecke willen, sondern um der weltlichen Bildungsaufgabe willen, die die Schule zu leisten hat, gewollt werden. Um der volkhaften Bildungsaufgabe die Tiefen-Kräfte der „Religion", besser: des christlichen Glaubens zu erschließen, darf sich — wenn dieselbe Wirkform nicht auch anders ermöglicht ist — ein katholischer Schultyp, oder besser eine von katholischen Kindern besuchtes und katholischen Lehrern geleitetes Schulwesen in das Schulwesen des Volkes einbauen.

Daß die katholische Bekenntnisschule in diesem Sinne sich konstituiert und bewährt, das gibt ihr dann das gute

Gewissen und die innere Berechtigung. Bleibt noch die Frage, o b überhaupt heute die geistigen Voraussetzungen realiter vorhanden sind, um Bekenntnisschulen sowohl unter dieser Verantwortung zu begründen, wie unter ihrer echten Aufgabe zu verwirklichen. Wir glauben an die zeitliche Möglichkeit, daß die lebendigen Kräfte im Katholizismus wenigstens in den ersten Ansätzen zur Schaffung dieses Schultyps heute schon reif sind. Wir sehen jedoch andrerseits im breitesten Ausmaß die Forderung nach der Bekenntnisschule n i c h t begründet aus der Besinnung auf ihre echte Aufgabe, auch nicht in Ansätzen begleitet von den Anzeichen einer notwendigen tiefgehenden inneren Wandlung. Aber nur wenn sich die Bekenntnisschule als führend im ganzen Volk bewährt, nur wenn sie — immer vorausgesetzt, sie sei geschichtlich geboten — die Aufgabe der „Schule der Volkschaft" wirklichkeitsnäher, weltoffener, beherzter, mutiger und verantwortungsvoller, weil gläubiger erfaßt und verwirklicht, a l s e s s o n s t i m V o l k e g e s c h i e h t, g e s c h e h e n k a n n: nur dann vermag sie den Kampf gegen sich, der heute noch dem Zustand ihrer konfessionellen Enge und Verengerung aus den vergangenen Jahrzehnten gilt, mit der Glaubens- und Liebesfrucht, die sie im Volke und für das Volk zeitigt, zu überwinden.

Die unkritische Selbstverständlichkeit, mit der heute vielfach von jedem Katholiken, gleichsam als Kriterium seiner Katholizität, der Einsatz für „die katholische Schule" gefordert wird, — die es ja zur Zeit so wenig gibt wie die „katholische Politik" — läßt leider befürchten, daß man sich auch in führenden schulpolitischen Kreisen nicht der aufgezeigten volkspolitischen und religiösen Verantwortung bewußt ist. Es wird eben einfach angenommen, wenn diese Schule konfessionell gesichert sei, so käme alles

von selbst. Aehnlich wie die Sozialisten auf die Mahnung, der soziale Staat müsse v o r der politischen Machtergreifung schon wirkende und bindende geistige Lebensmacht in den Menschen sein, früher zu antworten pflegten: wenn nur einmal die neuen Zustände geschaffen seien, dann erzeugten diese auch die „neue Gesinnung". Es ist aber mit der Bekenntnisschule zunächst nur eine stärkere Verantwortung im Volk übernommen, die kein „Rechtsanspruch" und kein Reichsschulgesetz mildern oder beseitigen kann: die katholische Bekenntnisschule steht und fällt mit dieser Verantwortungs-Uebernahme, auch dann, wenn sonst alles für ihre Notwendigkeit spricht. Diese Verantwortung aber könnte, angesichts der grundstürzenden Wandlungen unsrer Geschichtsepoche mit ihrer ganz neuen Aufgabe der christlichen Weltdurchdringung, wahrlich nicht mit den bisherigen Methoden, etwa einem vom Religionsunterricht umrahmten, in religiösen Uebungen eingebetteten weltlichen Unterricht üblicher Art genüge getan werden.

V

Welche Aufgabe und Struktur heute der katholischen Schule entspräche, — w e n n sie sich als notwendig erweisen sollte, weil anders heute die Kirche und ihre Glieder nicht ihre befreiende Kraft in die Schule einwirken könnten — wurde im vorigen Abschnitt entwickelt. Daß die geistigen Kräfte und die geistige Bereitschaft zu diesem der anhebenden Geschichtsepoche entsprechenden Typ der katholischen Schule erst in Ansätzen vorhanden sind und die herrschenden Mächte noch fast ganz unter der geistigen Gewalt der Vergangenheit stehen, wurde auch erwähnt. Diese b e r u f e n e katholische Bekenntnisschule sähe sich also, versuchte sie ins Leben zu treten, der breiten und tiefen Front der üblichen katholischen

Konfessionsschule gegenüber, auf deren zähen Widerstand sie stoßen würde. Aber noch mehr: der fundamentale innere Gegensatz zwischen dem Charakter dieser auf ganz neuen Grundlagen zu errichtenden Bekenntnisschule und dem Charakter der Bekenntnisschule der bisherigen Art — ein Gegensatz, der eben nicht durch das Wort „Reformierung" zu überbrücken ist — verböte schon von vornherein einen gemeinsamen Kampf um die Bekenntnisschule. In die allgemeine Kampffront einzutreten wäre für die Repräsentanten der neuen Bekenntnisschule nämlich gleichbedeutend mit Gefährdung, ja mit Verzicht auf die Schule, für deren Verwirklichung sie sich verantwortlich wissen.

Doch treten diese Schwierigkeiten, wie bedeutsam sie auch praktisch sein mögen, zunächst zurück hinter einer entscheidenderen Frage, deren Beantwortung schließlich für die innere Existenzberechtigung der Bekenntnisschule ausschlaggebend ist: nämlich, ob im Hinblick auf die heillose Zerklüftung des europäischen Volkstums und die Auflösung seiner Ordnung in die chaotische „Gesellschaft" die katholische Konfessionsschule der Form des heilsgeschichtlichen Liebes-Wirkens von Christentum und Kirche entspricht, zu der die Kirche, zu der ihre verantwortlichen Glieder vor der Welt in dieser geschichtlichen Situation aufgerufen sind.

Denn die Kirche, wenn sie aus ihrem kirchlichen Innenleben und seiner Eigengesetzlichkeit heraustritt und dem Zug ihrer Liebe folgend ihre Glaubenskräfte erneuernd einströmen läßt in die geschichtliche, notleidende Welt, kann, — will sie sich selbst getreu sein, — gar nicht anders, als in der Form in die Welt hineinzuwirken, in

der ihre sehende, aufgeschlossene Liebe den besónderen Leiden der Welt zu entsprechen vermag. Das ist dann keine Kirchenpolitik und Seelsorge mehr — die es natürlich auch geben muß, die aber dem innerkirchlichen Leben angehören —, keine expansive Erweiterung ihres sakralen Innenraums in das Eigenleben der „Welt" hinein, sondern: dienendes Wirken in der Welt und in ihren Ordnungen aus dem Glauben, in der Liebe und auf Hoffnung hin. Ist es die innere Aufgabe der Kirche, die Seelen dem Reiche des übernatürlichen Lebens zu gewinnen und sie in ihm wieder zu beheimaten, so ist es ihre Sendung im Hinblick auf das Eigenleben der Welt, ihre Kräfte erneuernd in das irdische Leben hineinzugeben, damit es gesund und erst recht lebenswert werde. Dies kann sich nur vollziehen in ihren Gliedern, weil nur diese als Geschöpfe den irdischen Bereichen schicksalhaft verbunden sind. Die Glaubens- und Liebeskraft der Kirche verantwortlich in sich tragen, heißt deshalb für den Katholiken: diese Kräfte der Kirche als Menschensohn bewähren, in der ihm zugeteilten Schicksalverbundenheit mit seiner Zeit, mit seinem Lebens- und Wirkraum, mit den ihn daraus ansprechenden Leiden, Freuden und Aufgaben. Gerade diese welterneuernde Erschließung der Kirche in ihren Gliedern, als Menschensöhnen, baut keine Besonderungen und Absonderungen in die Irdischkeit hinein, macht aber den Christen wirklichkeitsoffener und wirklichkeitsverbundener: die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung und Ende. Was der Christ, was der Katholik als solcher „besonders" hat vor seinen Mitmenschen, — sein Leben in Christo, in Glaube, Hoffnung, Liebe —, ist keine Besonderung, sondern eine Erweiterung, zu der jeder Mensch von Gott her berufen ist. Wirkt er es in den Bereichen des irdischen Lebens zur Besonderung aus, grenzt er irdische Lebens-

bezirke konfessionell ein: so hat er damit Kirche und Welt pervertiert, nämlich die Kirche säkularisiert, verweltlicht und die schicksalhafte Verbundenheit mit seinem geschichtlichen Lebenskreis in irgendwelchem Umfang aufgehoben.

Der Katholik, will er seinen Namen mit Recht führen, hüte sich deshalb vor allem, Schranken gegenüber seiner Mitwelt zu setzen, die keinen heilsgeschichtlichen Notwendigkeiten entsprechen; sich in ein Ghetto zurückzuziehen, das eine „katholische Welt" neben der anderen abgrenzt. Denn die Ursünde ist die Absonderung, das echte christliche Leben aber wirkt die Befreiung von der Absonderung und die echte Freiheit zum vollwirklichen menschlichen Leben. Der Typus des Katholiken unserer Zeit ist nicht mehr jener, der in bekenntnismäßiger Isolierung und in Nachahmung eines Christentyps aus einer andern, von Gott mit andern Aufgaben betrauten Zeit sich kastenmäßig in eine katholische Atmosphäre einkreist — dies kann nur eine besonders gebotene Ausnahme, aber eben um der Liebe willen, sein, — sondern jener, der es gläubig und demütig wagt, jede Absonderung auf ihre von Gott gewollte Geltung zu prüfen, die überlebten Trennungsschranken zu zerbrechen, in die gemeinmenschliche Verbundenheit einzugehen und darin die Glaubwürdigkeit seiner Katholizität, nämlich die Aufgeschlossenheit für den ihm zubestimmten Lebenskreis, zu erweisen.

Nun liegen die geschichtlichen Verhältnisse heute in unserm Volk und darüber hinaus im ganzen Abendland so, daß die alten Formen und Kräften der Verbundenheit verbraucht und die Glieder als Partikel der Absonderung und Vereinzelung verfallen sind. Nur die Kräfte des Glaubens vermögen, eingesetzt inmitten dieses Schicksals, das Leben zu erneuern, Kräfte der Volkheit zu entbinden und neue

Zellen der Gemeinschaft zu begründen. Den Glauben in die Gemeinsamkeit des Volks-Schicksals wirkend einsetzen, heißt aber für den Katholiken: auch die Schranken der Konfession, insofern sie in die irdischen Institutionen und Lebensbereiche hineingebaut sind, überwinden und die Glaubenskraft, ohne die „Volk" und Lebensordnung nicht mehr wird gegen die dämonischen Mächte erstehen können, gerade in der rückhaltslosen Begegnung mit Angehörigen aus allen Schichten und Bekenntnissen bewähren. Die Schule, die Bildungsanstalten sind die Stätten, an denen sich diese Begegnung am tiefsten ermöglichen läßt. Mögen auch für die Bekenntnis-Volksschulen sich manche guten Gründe anführen lassen, wie etwa dieser: daß die bildsame Seele des Kindes, gerade um der späteren Wirkungsmöglichkeiten in seinem irdischen Aufgabenkreis willen, in der Lebensatmosphäre katholischen Geistes herangebildet werden und in einer gewissen Harmonie zwischen Elternhaus und Schule leben müsse (ein Argument übrigens, das solchen Schulen eine sehr große, heute kaum tragbare Verantwortung für ihr inneres Schulleben auferlegt). Für die Entscheidung über den Charakter der Volkslehrer-Bildungsanstalten jedoch kann heute nur das Eine, — was nämlich nottut — maßgebend sein: der spätere Lehrer kann kein guter Volkslehrer sein, er kann nicht aus dem Volk lehren und für das Volk bilden und erziehen, wenn er nicht in dieser entformten, entvolklichten Zeit in einer Urzelle werdenden Volkstums, eben in einer aus allen Bekenntnissen und Schichten vertretenen geistigen Lebensgemeinschaft, wie sie die simultane Lehrerakademie werden kann und werden muß, gelebt und darin seine christliche Glaubenskraft wahrhaft als Erneuerungsquell schon bewährt hat.

Auch in unserem Schulwesen muß das zeitberufene Liebeswirken der Kirche in die Welt hinein, obwohl langsam und Mal um Mal, seine zeitberufene Wirkform sich schaffen. Auch hier gilt, was wir schon für andere Lebensbereiche als notwendig erwiesen haben: daß die Kirche die Welt erneuere in ihren Gliedern, die als geistliche Gewaltenträger aus dem Glauben, in der Liebe und auf Hoffnung hin die Welt ganz aufgeschlossen, wirklichkeitsoffen w a g e n. Stehen deshalb auch wir in einer Front, deren Schulpolitik — und zwar deren k a t h o l i s c h e Schulpolitik — auf Abbau der sogenannten katholischen Bekenntnisschule hinzielt, so sind wir doch überzeugt, in d i e s e r Front f ü r die Kirche zu kämpfen und nicht g e g e n sie: nämlich f ü r die Bereitung des Weges, der ihr wieder den Sameriterdienst an der notleidenden Schöpfung ermöglicht. Wer uns darum in e i n e Front mit den irrenden Gegnern der Kirche stellt, der weiß wahrlich nicht, was er tut. Gewiß ist diese Einstellung eine radikale Absage an alle Versuche oder Erwartungen einer zukünftigen „christlichen oder katholischen Kultur". Die Erneuerung der Erde aus dem Glauben der Kirche, die wir erwarten, hat nichts mehr mit einer „religiösen Kultur" nach Art der vergangenen zu tun. „Katholisches Kulturprogramm" — dies gehört der vergangenen Epoche der Restaurationsversuche an. Alle derartigen Bestrebungen — einschließlich der von der liturgischen Bewegung ausgegebenen Parole einer „Sakralkultur" — stellen sich ja als Versuche heraus, Welt und Geschichte durch Religion zu b e h e r r s c h e n, das sakrale, innerkirchliche Eigenleben gewissermaßen „materiell" als Heilmittel in die Welt zu verflößen. Es ist uns aber aufgegeben, das geschöpfliche, das geschichtliche Leben aus einer p r i m ä r e n, ursprünglichen Verbunden-

heit von Natur und Gnade — als „Leben aus dem Glauben“ — in wachsenden Kreisen zu leben und in dem Tatgehorsam vor dem Einen, was hier und heute nottut, den christlichen Samen der Erneuerung in den dunklen Schoß der Zeit zu werfen.

ARBEITERBILDUNG ALS VOLK=BILDUNG

Seit dem 1. Mai 1921 besteht in der Universität Frankfurt a. M. die „Akademie der Arbeit“: als erste und bisher einzige deutsche Hochschule für das „Volk der Arbeit“. Sie sei hier vorweg genannt, weil sie, unter der Leitung Eugen Rosenstocks, auf die volkspolitische Idee begründet wurde, die unsere Betrachtung trägt.[1] Ausgangspunkt für ihre Bildungsaufgabe war nicht mehr die Fragestellung der Volks- und Arbeiterbildungsbestrebungen aus der Vorkriegszeit, sondern die Tatsache des Zusammenbruchs unserer bisherigen Volks- und Staatsordnung im Jahre 1918. Denn jetzt erst wurde die Arbeiterschaft aus ihrem Klassendasein heraus zur verantwortlichen Mitträgerschaft einer, den Zusammenbruch und das nackte Gesellschaftsstadium überwindenden neuen Volks- und Staatsordnung berufen — auf Hoffnung hin. Diese geschichtliche Berufung zur Verantwortungsübernahme stellte auch die Arbeiter-Bildungsfrage in einem völlig neuen — freilich geschichtlich seit Jahrzehnten vorbereiteten — Sinn: hob sie scharf ab sowohl von der bisherigen Wissensbildung der Arbeiterschaft für die Zwecke des wirtschaftlichen und politischen Machtkampfes wie von der bürgerlichen Volksbildung, die den Arbeiter in der Form der geistigen Kleinaktie oder nach der Art der sozialen Fürsorge an dem bürgerlichen Bildungsbesitz beteiligte. Die Arbeiterbildungsaufgabe dieser Zeit muß, soll sie Zukunftsbedeutung haben, in grundlegender Weise orientiert sein an

[1] Vergl. dazu insbesondere Eugen Rosenstock, „Andragogik“, Verlag der Arbeitsgemeinschaft, Berlin 1924.

der Einsicht, daß ohne entscheidenden volkspolitischen Einsatz der Arbeiterschaft die vielfältige Zerklüftung unseres Volkes und der europäischen Völker, die Auflösung ihrer Ordnungen nicht überwunden werden kann.

Letzterdings geht es dabei um das, was Karl Marx, vorausschauend, einmal in einer frühen Schrift, der „Einleitung zu einer Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", vor nunmehr 80 Jahren programmatisch ausgesprochen hat: es müsse sich an der proletarisierten Arbeiterschaft gleichzeitig und in unmittelbarem Zusammenhang mit ihrer Berufung zur Trägerschaft einer neuen Gesellschaftsordnung auch eine notwendige Wiedergeburt des Geistesleben vollziehen. Denn nur in dieser völligen Wiedergewinnung des Menschen, — also in der Trägerschaft einer über sie hinausweisenden Gesamtordnung des materiellen und geistigen Lebens —, könne die proletarisierte Schicht sich selbst gewinnen.

Es wird in den folgenden Darlegungen nur deshalb vorwiegend auf die sozialistische Arbeiterschaft Bezug genommen, weil Notlage und Rettungsweg der Arbeiterschaft hier am deutlichsten hervortreten. Die christliche Arbeiterschaft hat, dank ihrer Beheimatung im Ordnungsbereich der Kirche, die Proletarisierung nicht in diesem gewaltigen Ausmaß erfahren wie die sozialistische; sie ist deshalb vor manchem Irrweg bewahrt worden, hat aber bis heute weder die Arbeiterfrage noch die Arbeiterbildungsfrage entscheidend weitergeführt und wird sie auch in ihrem konfessionellen Abschluß nicht weiterführen können. Ihr Vorsprung könnte es aber sein: daß sie unbeschwerter von den praktisch verhängnisvollen geistigen Irrtümern des 19. Jahrhunderts, die Glaubenskraft der Kirche im Blute, auf dem von der Arbeiterschaft gemeinsam beschrittenen Wege füh-

rend wird. Die Notwendigkeit, aus ihrem geistigen Ghetto herauszutreten und sich, in gleicher Not und Gefahr, in den gemeinsamen volkspolitischen Aufgaben zu begegnen, ist für die christliche und sozialistische Arbeiterschaft gleich stark und entscheidend. Der Kordon, den geistig reaktionäre Vorkriegsführer der beiden „Richtungen" noch heute zwischen der Arbeiterschaft aufrechterhalten, muß endlich durchbrochen werden. Aus sich heraus vermag keine „Richtung" in die Zukunft vorzustoßen.

1. Die Krise der bürgerlichen Volksbildung

Die Volksbildungsbewegung des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts war eine künstliche Reaktion auf die Tatsache, daß die echte Volksbildung zerstört ist, als Formung des Volkes durch Gemeingeist nämlich, besser: durch die verbindlichen Lebensordnungen und die Sprachgebilde, in denen dieser Gemeingeist Gestalt und Ausdruck gewann. Die Neuzeit, vorzüglich das 19. Jahrhundert, war aber gekennzeichnet durch den Rückzug des Geistes und mit ihm der Bildung aus den „Niederungen" des Volkslebens und seiner Ordnungen auf ideale Höhen. Sie war gekennzeichnet durch die Scheidung des Volkes in „Gebildete" und „Ungebildete". Diese Scheidung entsprach der Auflösung des ständisch geordneten Volkes und der zunehmenden Umgruppierung in Klassen. Träger dieser neuzeitlichen Bildung war der „dritte Stand", das Bürgertum. Nun war aber dieses Bürgertum nicht etwa stellvertretend für das ganze Volk Träger des Geisteslebens, sondern diese bürgerliche Kultur und Wissenschaft war wesentlich der Ausdruck des Geistes einer sich immer schärfer absondernden Gesellschaftsklasse: sie war liberal und individualistisch und zersetzte, wo sie eindrang, die Volkskultur. Dieses bürgerliche Geistesleben hatte wohl den

Willen zur Macht und bestimmte unser ganzes öffentliches Leben, aber es hatte nicht die Kraft zur echten Lebensbildung. Und diesen Wesenszug behielt es auch in der Verdünnungsform der „Volksbildung".

An der Arbeiterschaft — als Proletariat ein Endprodukt des Auflösungsprozesses der europäischen Volksordnungen — wurde der Krisenzustand dieser neuzeitlichen Bildung manifest: sie versagte vor ihren sozialen Nöten, denn sie war ja in einer anderen Zeit geboren; sie widerlegte sich im Lebensgefühl des Arbeiters, wo dieses originär durchbrach. Zwar glaubte der Staat durch allgemeine Schulbildung diesen Bildungsgegensatz mildern zu können, aber das Lesen, Schreiben und Rechnen, das der Arbeiter in der Schule lernte, war doch nur eine rein äußerliche Fertigkeit, mit der er hilflos und führerlos den Erzeugnissen bürgerlichen Schrifttums gegenüberstand. Aus diesem geistigen Manchestertum konnte für ihn nichts Gutes kommen. Der Arbeiter konnte an den bürgerlichen Kulturgütern zwar äußerlich, zivilisatorisch teilnehmen, aber seine eigene Lebenssituation, seine seelischen und geistigen Nöte konnten darin keine wahrhafte Hilfe finden.

Es wurde der Arbeiterschaft zum Verhängnis, daß das Versagen der echten Geistesmächte vor ihren Nöten sie geistig dem Liberalismus in die Arme trieb, daß ihr Bildungsdrang der bürgerlichen liberalen Wissenschaft zunächst erlag; sie hat sich dieser nach dem Grundsatz „Wissen ist Macht" hingegeben, um — okkupatorisch — die Ergebnisse den eigenen Klassenzielen gegen die Bourgoisie dienstbar zu machen, insbesondere mittels der Naturwissenschaften alle menschlichen Ordnungen als „Ideologien" über Machttrieben zu entlarven. Das Ergebnis mag praktischen Augenblickszwecken förderlich gewesen sein, hat aber dafür den Arbeiter in zunehmender

Stärke in einen Widerspruch hineingetrieben zwischen seinem Lebensgefühl, das auf eine neue, ihn bindende soziale Gesellschafts-, Wirtschafts-, und Rechtsordnung hindrängte, und einer wissenschaftlichen Begriffswelt, die in ihrer Relativität, Unverbindlichkeit und Voraussetzungslosigkeit gerade das Gegenteil von dem war, dessen der Proletarier bedurfte: nämlich eines seinen wirklichen Nöten antwortenden, lebensverbundenen und verpflichtenden Denkens. Wenn dem Proletarier es auch selbst nicht bewußt wurde, so wurde es doch an ihm klar, daß er eines Denkens bedürfe, das auf seine wirklichen Nöte antworte und eine verpflichtende Kraft besäße. Solange die Arbeiterschaft in die radikale Opposition gedrängt war, war das sozialistische Ethos wohl stark genug, diese nachteiligen Wirkungen zu parieren. Heute aber ist die Situation verändert, heute ist gefordert, daß die Arbeiterschaft ihre errungene Stellung im Volksganzen, ihren Auftrag, zu neuen bindenden Ordnungen durchzustoßen, auch als aktive Trägerin neuen geistigen Lebens bewähre. D. h. es ist ihr aufgetragen, auch in der Geistesbildung durchzustoßen, durch die individualisierende Bildung der modernen Welt zu einer neuen Gemeinschaftsbildung. Diese muß als originäre Bildung von der volkspolitischen Berufung der Arbeiterschaft Aufgabe und Inhalt empfangen. Denn mit der Industrialisierung hub die Entformung der Völker Europas an, mit der von der Arbeiterschaft mitgetragenen Industrie- und Arbeitsordnung muß das soziale Chaos überwunden werden.

Es geht also bei dieser volkhaften Arbeiterbildung nicht um eine „Einordnung" der Arbeiterschaft in die bisherige, in einer bestimmten geschichtlichen Volksordnung ausgeprägten und von ihr unablösbaren Lebensform „deutsches Volk". Aus dieser ge-

schichtlichen Lebensform ist ja die Lohnarbeiterschaft endgültig — als erste Schicht eines säkularen Entformungsprozesses — herausgebrochen. Aber die geschichtliche Stunde ist da, in der die Entformung und der Zusammenbruch als gemeinsames Schicksal allen Teilen unseres Volkes — und nicht nur unseres Volkes — sichtbar und spürbar geworden ist. Damit ist auch die Stunde gekommen, in der die Arbeiterschaft ihre proletarische Lage nicht mehr länger isoliert, sondern nurmehr „volkhaft" erfassen darf: als gliedhafte Situation eines gemeinsamen Schicksals, dessen Auswirkung das alte Volk in disparate Teile hat zerfallen lassen. Eine Ueberwindung dieser Notlage ist nicht möglich aus den isolierten Lösungsversuchen der disparaten Volksschichten, sondern nur aus der wahrhaft volkspolitischen Erfassung der besonderen Not als Sonderfall der allgemeinen. In dieser volkspolitischen Berufung also gründet die neue Bildungsaufgabe der Arbeiterschaft; sie muß wohl der Arbeiterschaft eigentümlich, aber in ihrer Besonderung zugleich von allgemeiner, „volkhafter" Bedeutung sein.

Diese Aufgabe der Arbeiterbildung sei im folgenden entwickelt, wobei uns die „Akademie der Arbeit" als konkretes Beispiel dienen mag: nicht so sehr um ihrer pädagogischen Leistungen oder Erfahrungen, als vielmehr um ihrer institutionellen Struktur willen.

2. Die Arbeiter-Bildungsaufgabe

Die „Akademie der Arbeit" ist eine Hochschule für den erwachsenen berufstätigen Menschen: sie ist an der Stelle des öffentlichen Lebens institutionell verankert, wo die geistige Not des beruflichen Lebens nach Abhilfe ruft. Daher ist der erwachsene Berufstätige für ihren Lehrinhalt, für ihre Lehrmethode und ihr Lehrziel

bestimmend. Sie lehnt grundsätzlich jeden Kompromiß zwischen den beiden Parteien der Akademiker und Arbeiter ab, also einen Schultyp, der die Wissensfülle der Falkultäten auf die Bedürfnisse der Arbeiter zuschneidet und vereinfacht und dieses Wissen mit Hilfe geeigneter pädagogischer Methoden in die Arbeiterschaft hinein verflößt. Der tragende Grundgedanke dieser Hochschule ist vielmehr: die Arbeiterbildung als selbständigen Bildungszweig in das Hochschulwesen des Volkes einzubauen, diese Bildung aber aus den Kräften und Bedürfnissen der Arbeit aufzubauen, um mit dem Gedanken der Arbeit die alten Gebiete des Wissens zu durchdringen und zu durchsäuern. Die Universitas der Bildung darf hier nicht wie bei der Universität in einem Mikrokosmos oder einem System des Wissens und der Wissenschaft gesucht werden, sondern in der einheitlichen Hinwendung auf die notleidende Welt der Arbeit und des Arbeiterlebens, von deren Not ausgegangen, auf deren Ordnung — als Grundlage einer neuen Volksordnung — hingezielt wird.

Daraus ergibt sich, daß diese Arbeiterbildung nicht auf „Persönlichkeitsbildung" im üblichen Sinne abzielen, nicht den Arbeiter als Individuum im Auge haben darf, sondern als notleidendes Glied kranker Institutionen: der atomisierten „Gesellschaft", im besonderen der sozial ungeordneten, nur technisch geordneten Arbeitswelt. Oder besser: „Persönlichkeitsbildung", wie sie hier zur Aufgabe wird, zielt nicht auf den Persönlichkeitstyp des liberalen Zeitalters, sondern auf die öffentlich verantwortliche, politisch verantwortungsbewußte und verantwortungsfähige Persönlichkeit. Auf diese, nicht auf individuelle Persönlichkeiten kommt es in einer Zeit an, deren öffentliche Einrichtungen und Ordnungen verdorben oder

aufgelöst sind. Denn die individualistische Persönlichkeitsbildung scheitert an der Tatsache, daß der wahrhaftigste Mensch objektiv lügen und in die Irre gehen muß, wenn die öffentlichen Ordnungen, die sein geistiges Leben tragen und bestimmen, fehlen oder kraftlos geworden sind. Solchen allgemeinen gesellschaftlichen Sündenfall heilt nur der Einsatz vom Menschen, in denen der Gemeinsinn die Kraft der Verantwortung und der verantwortlichen Tat gewinnt. Die Hochschule der Arbeit wendet sich mit ihrer Bildungsaufgabe also an den tätigen Mann, an die tätige Frau, die zur Verantwortung fähig und Verantwortung zu tragen bereit sind. Erfahrungsgemäß ist aber in diesen nicht Wissen und wissenschaftliche Bildung der zentrale Trieb, um dessenwillen sie die Mühseligkeiten eines anstrengenden Bildungsganges auf sich nehmen. Die theoretische Frage und der Wille zur geistigen Besinnung entspringen beim Menschen des „politischen" Lebens an derselben Stelle wie sein politisches Handeln, nämlich mit der Frage: „Wie kann der Not abgeholfen werden?"

Diese Frage muß darum auch der Ausganspunkt des inhaltlichen Denkens und der Stoffordnung der Bildungslehrgänge sein. Die Kenntnisse aller Art, die zur Lösung dieser Frage notwendig sind, geben freilich die Wissenschaften, deren Pflegestätten die Universität und die Technische Hochschule sind. Aber geordnet, beurteilt, ineinanderverfügt werden, können diese Kenntnisse hier nicht wie für den Studenten aus einer logischen Systematik, sondern von dem politischen Heiltrieb des tätigen Mannes, der tätigen Frau her. Damit ist die Aufgabe der Verwandlung der Theorie gestellt. Es soll nicht etwa die Theorie, die den theoretischen Menschen befriedigt, der Praxis angepaßt werden, sondern

der eigentümliche theoretische Trieb des Berufstätigen, Erwachsenen, soll zu einer ihm notwendigen Theorie gelangen. Die geistige Besinnung soll umlodert sein von der großen Leidenschaft des Herzens, auf daß sie diese kläre und vertiefe. Wir können deshalb die Universitätsbildung nicht auf die Hochschule der Arbeit übertragen, weil die Universität ihrem Wesen nach die besten Kräfte des Arbeiters, nämlich die politischen Kräfte, durch die ihr eigentümliche theoretische Zerfaserung lahmlegen müßte. Die Wissenschaft der Universität fragt nicht nach dem einen, was not tut: ihre Fragestellung geht nicht aus von der politischen Verantwortlichkeit des tätigen Mannes. Sie ist nicht Samariterdienst am Leben, sondern sie befriedigt die theoretische Leidenschaft des Menschen, der nach der „Wahrheit an sich" fragt. Sie ist entsprungen aus der Geistesbewegung der Renaissance und getragen von Volksschichten, die ihre bestimmte geschichtliche Struktur und Prägung vor dem Eintritt der Arbeiterschaft in die Geschichte erhalten haben. Die Universitätsbildung ist, als Ganzes gesehen, die Bildung einer anderen Zeit und vermochte ihrem Wesen nach nicht auf die zentralen Fragen der Arbeiterbewegung, des vierten Standes, zu antworten, wie sie heute überhaupt nicht mehr auf die geistige Not der Zeit zu antworten vermag.

Die Tragweite dieses Sachverhalts wird aber erst sichtbar von der Erkenntnis her, daß die Bildungsaufgabe der Arbeiterschaft eine zentrale Aufgabe des ganzen Volkes, ja aller Völker Europas ist, die nur an der Arbeiterschaft zuerst aufgebrochen ist. Der Arbeiter mag ihr Vorkämpfer sein, notwendig ist sie allen Schichten. Gebildete und Ungebildete stehen heute in einem gemeinsamen Schmelzprozeß aller Formen, Begriffe, Worte: die ganze Gesellschaft steht in Bildungsnot. Auch der Akademiker

ist mehr oder weniger solch ein nacktes Individuum, solche in ihrer geistigen Tätigkeit unverpflichtete Persönlichkeit geworden. Und nicht nur er, sondern auch der Unternehmer ist es in dem wahrsten Sinne des Wortes: an ihm ist der geistige Sündenfall der Zeit, die Entfesselung des Ichs und seiner dämonischen Kräfte am verhängnisvollsten zur Auswirkung gelangt. Wenn wir von der sozialen Frage sprechen, so dürfen wir ja nicht nur darin den „Lohnarbeiter" im Auge haben, sondern müssen auch die Frage nach dem Unternehmer mit einbeziehen: die Frage, wie denn der Unternehmer in die großen Wandlungen und Bindungen unter soziale Ordnungen als Führertyp einbezogen werden kann. Auch er ist ein Teil der großen sozialen Frage, auch er also ein Glied in der sozialen Bildungsfrage des erwachsenen berufstätigen Menschen. Somit ist die Arbeiterbildung nichts, was den Arbeiter mehr anginge als die anderen Volksschichten. Es gibt keine proletarische Bildung als isolierte Bildung einer durch das Lohnarbeiterschicksal geeinten, klassenbewußten Gesellschaftsschicht. Es gibt nur eine Arbeiterbildung als erstmalig typische Lösung einer zukünftigen allgemeinen Volksbildung, die dann aber ebenso die „nationalen" Grenzen überquert wie die Ordnung der arbeitsteiligen Gesellschaft, die Ordnung auch der Wirtschaft notwendigerweise hinübergreift auf die anderen Völker Europas.

3. Lehrmethode und Lehrinhalt

Die Lehrmethode der Arbeiterbildung muß von der grundlegenden Erfahrung ausgehen, daß der erwachsene Berufstätige anders lernt als das Kind und der Student. Denn: 1. Er kommt aus dem öffentlichen Leben mit seinen Nöten und Fragen, er bringt selbst bereits eine, wenn

auch meist ungeordnete und ungeprüfte Welt von Vorstellungen, Begriffen und Bildungselementen mit. 2. Das Element des männlichen Geistes ist der Kampf. Die Form aber, in der sich dieser geistige Kampf Erwachsener naturgemäß vollzieht, ist die Kritik, die Diskussion und der Widerstand. Das Forum des geistigen Kampfes der Männer des Volkes, das Parlament, kann dies bezeugen, wo es noch nicht verdorben ist. 3. Der Erwachsene vermag nur aufzunehmen, wenn er zugleich ausscheidet, wenn seine Bildung sich in der Form eines lebendigen geistigen Stoffwechsels vollzieht.

Von diesen pädagogischen Fundamentalsätzen aus ist die Methode des Arbeiter-Unterrichts auszubilden. Es gilt eines lebendigen geistigen Stoffwechsels Arbeiterschülern in Gang zu bringen. Das hat so zu geschehen, daß an den Besitz, an die Begriffs- und Vorstellungswelt, die der Arbeiter mitbringt, angeknüpft und von hier aus ein Klärungs- und Läuterungsprozeß eingeleitet wird. Es geht dabei jedoch nicht um logische Begriffsrevision, sondern vor allem um Prüfung der Echtheit und Tragfähigkeit der mitgebrachten Erkenntnisse, Begriffe und Vorstellungen: um ihre Wirklichkeit im Gedankenträger und ihre Prüfung an den Tatbeständen. Hier liegt für den erwachsenen Menschen die Stelle der Erschütterung: er muß den Mut haben, seinen geistigen Bestand in diesen Prüfungs- und Schmelzprozeß, an dem er doch selbst aktiv teilnimmt, hineinzugeben, auf die Gefahr hin, ihn preisgeben zu müssen. Erst auf Grund dieses Prozesses vermögen dann auch neue Stoffinhalte mannigfachster Art, wie sie von allem die Lehrform der Vorlesungen bietet und die gewußt werden müssen, von dem Erwachsenen aufgenommen und verdaut zu werden. Als Lehrform der Arbeiterbildung bedarf es also einer

Form der Arbeitsgemeinschaft, in der der Arbeiter dazu gebracht wird, die geistige Welt, die er in sich trägt, herauszustellen, sein Gedanken „öffentlich" auszusprechen und dadurch innerlich in Bewegung zu kommen.

Dieser methodischer Grundsatz gilt denn auch ausdrücklich für die gesamten Lehrformen der Akademie der Arbeit, in besonderem Maße aber für die Gruppenarbeit, die im Zentrum des Unterrichts steht. Die Hörerschaft ist in mehrere Gruppen eingeteilt, die von hauptamtlichen Dozenten in parallel laufenden Kursen durch den Lehrgang geführt werden. Aufgabe dieser Gruppenarbeit ist es, von den Tatsachengebieten eigener Lebenserfahrung und eigenen Lebensschicksals auszugehen und sie in selbständiger Gestaltung geistig durchzubilden. Damit verbunden werden aber nacheinander die Gebiete materiellen Wissens: Wirtschaft, Gesellschaft, Recht und Staat. Deren Behandlung aber darf sich nicht mit der nackten Erkenntnis begnügen, sondern soll diese in die verpflichtende Erkenntnis, die auf Wirken und Gestaltung hindrängt, überführen. Das Gelingen dieser Aufgabe hängt zum großen Teil natürlich auch von den Schülern ab: nämlich davon, ob sie aus sich herausgehen, sich mit den Lehren auf der Ebene rückhaltloser männlicher Auseinandersetzung begegnen und so zu wirklichen Mitarbeitern werden. Nur dann ist das Ziel zu erreichen, daß der Erkenntnisprozeß des Jahres — wir legen dem Bildungsgang ein Lebensjahr zu Grund — die Erkenntnisse so in die Individualität des erwachsenen Schülers einbaut, daß dieser sie im Leben verantwortlich vertreten kann. Die Vorlesungen, die nacheinander Gesamtbilder des Rechts, der Wirtschaft des Staates und der Politik, der Arbeitswissenschaft, der Soziallehren, der volkswirtschaftlichen Theorien und der Geschichte entrollen, und die Seminare, in denen einzelne Fragen

oder einzelne hervorragende Schriften bewältigt werden, erhalten von der Gruppenarbeit her ihre zeitliche und stoffliche Gliederung und Rechtfertigung.

Immer hat als die methodische Forderung zu gelten: nicht den logischen Menschen, sondern den ganzen Menschen in den Bildungsprozeß hineinzustellen.

II. Für den Lehrinhalt der Arbeiterbildung ist maßgebend, daß der arbeitende Mensch ein anderes Reifezeugnis mitbringt als der Schulentlassene und der Student. Die Kenntnis eines Berufs, einer Technik, eines Betriebes, einer arbeitsteiligen Umwelt mit ihren Regeln und ihren Formen ist seine Maturität. Außerdem hat er meist soviel Lebenszeit hinter sich, um auch für die Gesetze eines Lebenslaufs Erfahrungen mitzubringen. Der Stoff der Wirklichkeit, auf den Wissen und Lehre sich erstrecken, läßt sich ihm also von der Welt der Arbeit und seinem Lebenslauf her erschließen.

Von dieser Erfahrungswelt aus gliedern sich nun die Wissengebiete in 1. Volkswissenschaft, Lehre von den Gesetzen des Volkslebens im weitesten Sinne und 2. Personenwissenschaft, Lehre von den Personen, vom arbeitenden Menschen und seinem Einbau in die öffentlichen Lebensformen durch die Mächte des Geistes.

Die Volkslehre geht z. B. bei dem Lohnarbeiter aus von seinem Arbeitsfeld: dem Betrieb, der Fabrik. Von hier bringt er einen Erfahrungskomplex mit, an den unmittelbar technische, wirtschaftliche, rechtliche und soziologische Betrachtungen angeknüpft werden können. Die Rechtslehre schließt an die Erfahrungen und die Gedanken des Arbeiters z. B. über Fabrikordnung, Arbeitsordnung, Versicherungswesen und Arbeitsrecht an; die Wirtschaftslehre an die Anschauungen vom Tarif, von Lohn, Gebühren, Steuern usw., die Technik an das Verhältnis

zwischen Mensch und Werkzeug, Arbeit und Máschine; die Soziologie an die Probleme der Mitarbeiterschaft, der Führung, der Arbeitsteilung und der Verständigung in der Werkstatt und in der Organisation. Die Fabrik ist so der Lebenskreis, aus dem heraus das Verständnis der größeren Lebenskreise zu entwickeln ist bis zur Staatslehre, zur Weltwirtschaft usw.

Ebenso hat die Lebenslehre aus der Lebenserfahrung des Berufstätigen die Lebensgesetze zu entwickeln. Der leibliche Lebenslauf geht auf Hygiene und Medizin, auf Geschlecht und Krankheit. Schulbesuch und Berufswahl liefern den Schlüssel zur Erkenntnis der Familiengeschichte, der Industrie, des Volkes, der Kultur, der Kirche und bilden die Grundlagen der Psychologie.

So kann von den Lebenserfahrungen des Arbeiters aus aufgestiegen werden zu einer wirklichen Erkenntnis aller Lebensgesetze, zu einer Erkenntnis, die nicht an fremden Stoffen demonstriert wird, sondern die dem Arbeiter aus dem lebendigen Zusammenhang seines Lebens mit dem Volks- und Menschheitsleben sich erschließt.

Aber bei der Erkenntnis der Ordnungen darf der Lehrplan nicht stehen bleiben. Die Arbeit als das gesellschaftliche Problem ist ja nicht nur der Ausgangspunkt dieser Bildungsarbeit, sondern auch ihr Zielpunkt; in die geschichtliche, volkspolitische Aufgabe der Ordnung der Arbeitswelt mündet die Arbeiter-Bildungsaufgabe ein. Die sachliche Orientierung in den Wissenschaftsgebieten von Wirtschaft, Recht, Staat, Gesellschaft, Psychologie, Arbeitskunde usw. muß von vornherein schon mitbestimmt sein von der Frage: „Was soll sein?“ Und was vermag von den erkannten Ordnungen und Zuständen Aufbau-Element zu sein und was nicht? Um diese Frage aufwerfen und in ihre Beantwortung eintreten zu können, mußte der Kursus die Elemente

liefern: Die Erkenntnis der Gesetze der menschlichen Ordnungen und die Kenntnis ihrer Tatbestände. Den letzten Teil des Lehrgangs müssen also staats- und rechtspolitische, wirtschafts- und gesellschaftspolitische Fragestellungen beherrschen.

Und gerade bei diesen politischen Fragen drängt die Tatsache, daß die Fragestellungen von heute die alte wissenschaftliche Gebietsteilung überschneiden und wie die verschiedenen Berufe so auch die Fakultäten zu einem Zusammenarbeiten an derselben Frage zwingen, zu entscheidenden Folgerungen. Die Dozenten sind nämlich untereinander auf ständigen lebendigen Austausch ihrer Fachgebiete angewiesen und für manche Fragen ist das gleichzeitige Zusammenwirken von Dozenten verschiedener Fakultäten unentbehrlich: so z. B. des Nationalökonomen, Juristen, Betriebstechnikers in Fragen der Betriebspolitik und des Sozialrechts, des Mediziners, Psychologen und Soziologen in Fragen der Arbeitswissenschaft und Arbeitspolitik. Es ergibt sich aus diesen Notwendigkeiten der Lehraufgabe also auch die Möglichkeit, die babylonische Sprachenverwirrung der Wissenschaft durch echte wissenschaftliche Kooperation in einem freilich langwierigen und schweren Prozeß zu heilen.

4. Schüler und Lehrer

Der Gang der Arbeiterbildung zielt darauf ab, den Arbeiter tauglich zu machen für ein öffentliches Leben und Wirken, ihn zur geistigen Mannwerdung zu führen. Was ist aber das geistige Ziel des Mannes? Verantwortlicher Mitarbeiter zu werden. Diese Qualität kann jedoch nicht durch Rechtssatz erzwungen, sondern nur durch die geistigen Mittel der Bildung erworben werden. Mitarbeiter ist deshalb der Bildungsgrad, den die Hochschule der Arbeit als

Haus der Arbeitsgemeinschaft von Erwachsenen zu verleihen oder dessen Erwerb sie wenigstens anzubahnen vermag. Mitarbeiterschaft aber erweist sich daran, daß der Arbeiterschüler für das, was er hört, was er annimmt, und was er ablehnt, Verantwortung zu übernehmen gelernt hat.

Dazu bedarf es aber nicht nur der Aktivität des Schülers, des rückhaltlosen Einsatzes seiner Person, es bedarf auch einer Solidarität der Schülerschaft, einer letzten menschlichen Verbundenheit ohne die wahrhaft politische Bildung, Bildung von Gewissen, Besinnung und Verantwortung beim besten Willen nicht möglich ist. Nur in einer Arbeits-Gemeinschaft, gewissermaßen als Urform des öffentlichen Lebens, kann der Arbeiter aus seinem privaten Dasein für das öffentliche Wirken herangebildet werden. Hier wird auch wieder um den ursprünglichen Sinn des Wortes und der Sprache gerungen, um die Wiedergewinnung ihres allgemeinverbindlichen Charakters, der in der Neuzeit verloren gegangen ist, ohne den aber ein allgemeines Geistesleben des Volkes nicht möglich sein wird. Völker sterben nicht an dem Schwund und der Auflösung ihrer lebendigen Volkssprache, aber sie sterben, wenn sie mit der lebendigen Volkssprache zugleich den Mut zu dem Glaubenswagnis verlieren, die Vernunft rückhaltlos einzusetzen in die Wirklichkeit, wie immer sie sein mag, und daraus das lebendige und lebensgestaltende Wort am Ursprung wieder zu empfangen.

Es geht hierbei letztlich um das Wagnis, die Phrase von der Volksgemeinschaft abzulösen durch die Urzelle wirklicher Volksgemeinschaft: nämlich die verschiedenen Berufe und Anschauungen des arbeitenden Volkes in lebendigen Vertretern zusammenbringen, damit die Lehre aus dem Ganzen und für das Ganze der Volksordnung entwickelt werden kann, — unbeschadet

des gesunden Eigenlebens der verschiedenen, besonderen „Richtungen". Nur in solch rückhaltloser Begegnung und Auseinandersetzung können die falschen Schranken fallen und die echten Gegensätze ihre Haltbarkeit bewähren. In unserem Volk aber ist heute jede einzelne Volksgruppe unfähig, das Geistesleben auch nur ihres eigenen Lebenskreises zu heilen. Nur durch Begegnung von Volksgenossen verschiedener Art in der gleichen Not und Gefahr ist das Bildungsproblem überhaupt fruchtbar zu lösen, können Zellen der „Volkschaft" sich wieder bilden.

II. Als die „Akademie der Arbeit" ins Leben trat, war der Typ des hauptamtlichen Lehrers für Erwachsenenbildung, der sich ungeteilt dieser Aufgabe widmet, in der Volksbildungsarbeit noch nicht geprägt.

Der Lehrer für Erwachsenenbildung erhält nun aber sein Gepräge von der Aufgabe her, „Schüler" im Mannesalter zu bilden. Das besagt: es ist von ihm die Fähigkeit und Kraft verlangt, den „Schüler" als Mitarbeiter anzuerkennen und ihn bei der Mitarbeit zu erhalten. Anders als bei dem Universitätsdozenten und dem Schullehrer also, rückt für den Erwachsenenbildner in den Mittelpunkt die Aufgabe, zu verhüten, daß der Erwachsene die Maske des Knaben im Lernen anlegt, um von der Verantwortung für das Gelernte frei zu bleiben. Es gilt ja gerade, eine Herausstellung des ganzen Menschen, so wie er bereits im Leben handelt und wirkt, zu bewirken.

Dies ist freilich leichter gesagt als getan. Das Beharrungsvermögen altgeübter geistiger Methoden war und ist eben nicht einfach damit zu überwinden, daß sich Dozenten ungeteilt und unabhängig der Erwachsenenbildung widmen können. Jeder Dozent ist auf Jahre hinaus der Gefahr ausgesetzt, daß er — als Kind seiner Zeit — in Vereinzelung seiner Wissenschaft nachgeht, und es be-

darf erst eines mit der Lehraufgabe wachsenden Wandlungsprozesses, bis die notwendige innere Unabhängigkeit für die neue Methode erreicht ist.

Auf der anderen Seite aber ist das wissenschaftliche Leben als solches in seiner Höhenlage auch hier grundsätzlich zu erhalten: es darf weder feuilletonistisch werden, noch sich der kurzfristigen Verwertbarkeit für den Alltag hingeben. Der Dozent soll deshalb auf einem Gebiet Fachmann sein und bleiben: aber — und das ist ausschlaggebend — mit der Fähigkeit und Bereitschaft, seine Kenntnisse in jedem Augenblick aufzuopfern für die mit Hilfe dieser Kenntnisse zu erreichende Bildungsaufgabe an den Mitarbeitern. Dazu reicht die beste „pädagogische" Befähigung nicht aus, wenn das Eine fehlt: die echte politische, d. h. gemeinschaftsbildende Leidenschaft des Lehrers. Kraft dieser nur wird er zum Erwachsenenbildner.

Wie es für die Hochschule der Arbeit, soll sie eine wirklich überparteiische Bildungsstätte für das arbeitende Volk sein, wichtig ist, daß die Mitarbeiter die ganze Mannigfaltigkeit der Berufe, Anschauungen, Strebungen usw. im Volke repräsentieren: so ist es für sie notwendig, daß auch in der geistigen Führung die parteiischen Kräfte des Volkes wirksam sind. Eine Homogenität der Dozenten von vornherein würde gerade die erst im Geisteskampf und in der rückhaltlosen männlichen Begegnung zu begründende Gemeinschaft, die neue „Volkheit" unmöglich machen. (Hier liegt die eigentliche Rechtfertigung für die Forderung auch nach simultanen Lehrerbildungsanstalten, für die gerade auch die christlichen Kreise tiefstes Verständnis haben sollten.) Dies ist ja die Aufgabe: die Lehrer, die Mitarbeiter ausbilden sollen, müssen selbst in die Lage kommen, sich vor ihren Schülern als Mitarbeiter zu zeigen. Das kann nur geschehen

in einer echten Gemeinschaft von Lehrenden, nicht nur in der Form einer humanen Kollegialität. Die Dozentengemeinschaft muß das Miteinanderarbeiten selbst beispielhaft verwirklichen: durch Aussprache, ständige Auseinandersetzung und Verständigung. Von der bloßen geistreichen Unterhaltung unterscheidet sich diese Auseinandersetzung durch ihre Verantwortlichkeit. Aber auch der Lehrinhalt der Arbeiterbildung verlangt diese Gemeinschaft. Denn die Lehre, wie sie hier gefordert ist, ist ja in selbständiger Forschung aus dem Rohstoff des Fakultätswissens erst herauszubilden. Das kann kein Dozent für sich allein leisten, dazu bedarf er des lebendigen Austausches mit den Dozenten der anderen Fächer. In diesen Aussprachen kann sich dann auch die Sprengung jener heillosen Abkapselung der Fachsprachen vollziehen, die sich heute, wo fast jeder Forscher seine eigene Terminologie hat, in einer katastrophalen Sprachenverwirrung auswirkt. Was die Dozenten von ihren Schülern verlangen, die geistige Umwandlung, das müssen sie also unter sich selbst auch vollbringen.

Mit dieser neuen Bildungsform, die aus der Kraft und den Bedürfnissen der Arbeit aufgebaut ist, wird die Arbeiterschaft das alte Bildungsprivileg zerbrechen und ihr Hörigkeitsverhältnis zu der liberalen Wissenschaft des bürgerlichen Zeitalters überwinden — anders nicht. Diese neue Bildung kennt ja nicht mehr die idealistische Freiheit des Geistes wie die alte, und infolgedessen auch nicht mehr die Spaltung des Lebens in Theorie und Praxis, in „Wille und Vorstellung", an welcher Spaltung letzten Endes Europa zugrunde gegangen ist. Der Weltkrieg hat erwiesen, daß die neuzeitliche Bildung als souveräne Trägerin des öffentlichen Lebens ihre Rolle verspielt hat, daß Wissenschaft und Leben beide auswuchern, wenn sie in

dem Verhältnis von Theorie und Praxis, Vorstellung und Wille, autonom nebeneinander stehen und nur organisatorisch-äußerlich verbunden werden, anstatt ihre Aufgaben gemeinsam und in gleicher Verpflichtung aus dem Gebot der geschichtlichen Stunde zu empfangen. Die neue Volksbildung also gründet sich auf den gebundenen Geist, der den Lebenserscheinungen zugewandt ist und in sie eingeht. An notwendige Dinge hat diese Bildung anzuknüpfen, auf notwendige Fragen zu antworten; denn sie will ja nicht aufklären, sondern retten und wirken, das Chaos durch die Bereitschaft für die werdende Ordnung überwinden.

Aber wie die kommende Volksordnung, obwohl sie, wie wir hoffen, in unserem Volke urbildlich anhebt, über die bisherigen Volksgrenzen hinaus nach allgemeiner europäischer Geltung verlangen wird, so wird auch die neue Bildung nicht national begrenzt sein. Denn jedes europäische Volk erlebt heute — abgestuft — dasselbe wie wir. Die neue gesellschaftliche Bildung gilt für jedes Volk jenseits seiner alten Verfassung: der Ursprung der neuen „Völker" Europas ist derselbe Geist der Erneuerung, der das Chaos, von dem alle Völker Europas bedroht sind, in einer gemeinsamen, gegliederten Ordnung überwindet — durch Politik aus dem Glauben!

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort 1

KIRCHENPOLITIK

Politik aus dem Glauben 7
Kirche und Reich Gottes 28
Lehren des bayrischen Konkordats 46
Wiedervereinigung der Kirchen oder Einung der Christen? . 59
Glaube und Gesetz im Leben der Christen 82

VOLKSPOLITIK

Die politische Front zwischen Staat und Gesellschaft . . . 105

1. Der Leviathan
2. Volk im Werden
3. Republik als Aufgabe

Wandlungen der katholischen Sozialpolitik 148
Von der sozialen Frage zur Gesellschaftsordnung 170

1. Die soziale Struktur der modernen Erwerbswirtschaft
2. Das Stadium der Sozialpolitik
3. Aufgabe und Grenze des Arbeitsrechts
4. Die soziale Frage des Betriebs
5. Europäische Wirtschafskrise und Arbeitsproblem
6. Lösungsversuche des Arbeits- und Betriebsproblems

Katholische Schulpolitik und christliche Zeitaufgabe 206
Arbeiterbildung als Volksbildung 228

1. Die Krise der bürgerlichen Volksbildung
2. Die Arbeiter-Bildungsaufgabe
3. Lehrmethode und Lehrinhalt
4. Schüler und Lehrer.

Druck der Carolus-Druckerei in Frankfurt a. Main

EUGEN DIEDERICHS VERLAG IN JENA

ERNST MICHEL
KIRCHE UND WIRKLICHKEIT

Ein katholisches Zeitbuch. — Unter Mitarbeit von: Romano Guardini, Joseph Wittig, Johannes Peregrinus, Joseph Weiger, Albert Mirgeler, Eugen Rosenstock, Joseph Weile, Joh. Mich. Sailer, Werner Thormann u. a. Brosch. M. 4.—, in Halbleinen M. 5.—

Germania: Die Aufsätze stoßen ohne Umschweife in das Problem des katholischen Menschen und der Kirche vor und bringen manch brennende Frage zur Klärung und Entscheidung. Wesentliches ist über das Verhältnis von Kultur und Christentum gesagt. Führende Männer wie Guardini, der Herold der liturgischen Erneuerung, Wittig, der kühn alle Menschen zum Laienapostolat auffordert, Funk, Behn, der protestantische Rechtshistoriker Rosenstock, Werner Thormann — sie alle setzen sich im Grunde dafür ein, daß die ausgebrannte Welt, will sie nicht in sich zerfallen, mit der Substanz einer umfassenden Katholizität angefüllt werden muß.

Theologischer Literaturbericht: Ein echtes „Zeitbuch". Einmal greift es beherzt hinein in die schwebenden Gegenwartsfragen, wie die der liturgischen Bewegung, der Jugendbewegung, der „philosophischen Zukunftsaufgaben für den katholischen Forscher". Zum andern aber spürt man in jedem Kapitel etwas von dem Siegesbewußtsein des von einer günstigen Zeitwelle hoch getragenen Katholizismus. Es zieht sich durch das Ganze hindurch die hoffnungsvolle Sehnsucht nach einer Wiedervereinigung der getrennten Kirchen unter dem Zepter und im Geist Roms.

Gral: Eine Erscheinung, die fraglos zu den bedeutendsten katholischen Kulturäußerungen der Gegenwart gehört. Auf Einzelfragen eingehen, bleibt hoffnungslos einem Werke gegenüber, das Seite für Seite schwerste Fragen anschneidet. Im übrigen, eines muß jeder zugeben, daß der reife geistig strebende moderne Mensch beste Anregungen aus diesem Reichtum schöpfen kann, und daß der mit den geistigen Strömungen und überhaupt mit der eigenartigen Geistigkeit der Zeit weniger Vertraute daraus zu lernen vermag, was weite Kreise von Gebildeten heute im Innersten bewegt. T. Muckermann

---

Weitere Schriften von ERNST MICHEL

DER WEG ZUM MYTHOS. Zur Wiedergeburt der Kunst aus dem Geist der Religion. Brosch. M. 2.—, geb. M. 3.—

WELTANSCHAUUNG UND NATURDEUTUNG. Vorlesungen über Goethes Naturanschauung. Brosch. M. 1.50

Liter. Jahresbericht des Dürerbundes: Die Bedeutung dieser beiden Bücher von Michel beruht darin, daß sie Goethe in den Mittelpunkt eines Weges zum neuen Mythos stellen.

261.743 d
M582

Michel, E.

Politik aus dem glauben

261.743 d
M582